المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول
الدين
قسم العقيدة



آراء العز بن عبد السلام العقدية

(577هـ - 660هـ)

عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة

إعداد الطالبة:

ليلى محمد سهل الثبيتي

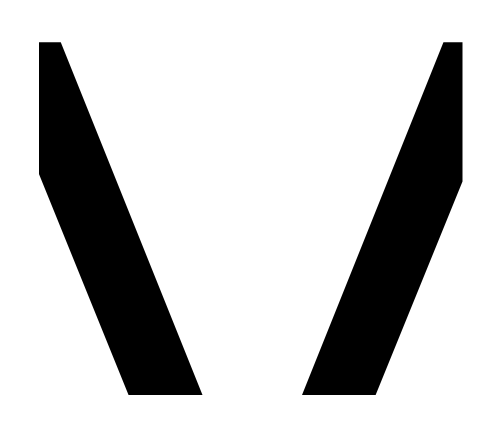
(الرقم الجامعي 42580099)

إشراف:

فضيلة د. ابتسام جمال

الأستاذ المشارك بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

العام الجامعي: 1430-1431هـ -2009-2010م



ملخص الرسالة

عنوان الدراسة:

آراء العز بن عبد السلام العقدية عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

مجال الدراسة:

تتحدث الرسالة عن آراء أحد أعلام الأشاعرة، وهو الفقيه عز الدين بن عبد السلام السلمي، المتوفى عام 660هـ.

محتويات الدراسة:

تتكون الدراسة من مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة وفهارس.

في المقدمة تحدثت عن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وعن الدراسات السابقة، وخطة البحث ومنهجه.

وفي التمهيد تحدثت عن عصر العز وحياته، وفي الباب الأول كان الحديث عن منهج العز في دراسة العقيدة، واقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى الفصول التالية: (مصادر العز في تلقِّي العقيدة، ومنهجه في تقريرها، موقفه من علم الكلام والتصوف، موقفه من المجاز، موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من العز).

وأما الباب الثاني فقد كان عن آراء العز العقدية ونقدها على ضوء عقيدة السلف، واقتضت ضرورة البحث تقسيمه إلى الفصول التالية: (توحيد الربوبية، توحيد الألوهية، توحيد الأسماء والصفات، ا لإيمان بالله، الإيمان بالقضاء والقدر، النبوات، اليوم الآخر، البدع) ثم تقسيم كل فصل إلى مباحث فرعية ومسائل علمية.

وفي نهاية هذه الدراسة خاتمة اشتملت على أهم نتائج البحث والتوصيات.

الطالبة: ليلى محمد سهل الثبيتي

إشراف: د/ابتسام جمال



The Message Abstract

The Research Headline:-

The opinion of Al' iz bin Abdulsalam about the Faith including presentation & criticism according to Sunnis & Jama'ah followers (The right way of the Prophet Mohammed "p.b.u.h" & his followers).

The Research Field:-

The message is talking about the opinion of one of stars people, the jurist Ezuldeen bin Abdulsalam alsulamy, died in 660 AH.

Contents of Research:-

The research consists of introduction, preface, two chapters, conclusion & indexes.

In the introduction I talked about the importance of this topic, reasons of selection, about the previous studies & the research plan & its method.

In the preface I talked about the era of Al' iz & his life & in the first chapter the speech was about the curriculum of Al' iz in the Belief study & research required dividing thi curriculum into the next chapters (Al' iz sources in receiving the Belief or Faith, his curriculum about its resolution, his attitude from conversation & argument science & Sufism (mysticism), his attitude from metaphor & an attitude of Sheikh Islam bin Taimya from Al; iz).

However, the second chapter was about Al' iz opinions of Faith & its criticism according to forefathers' Faith & the necessity of research required dividing in into next chapters:

(Oneness of the Lordship of Allah, Oneness of

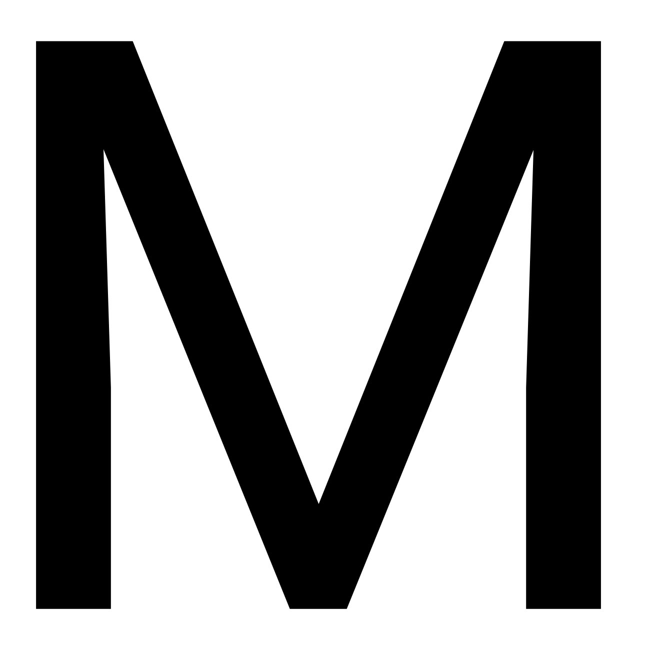


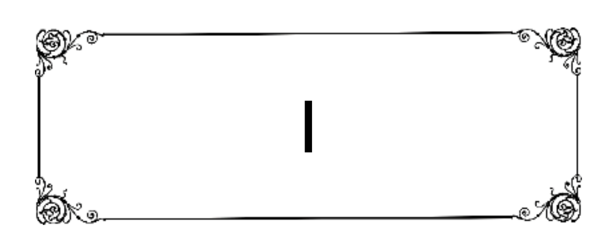
the worship of Allah, Oneness of the Names & the Qualities of Allah, the Belief in the Oneness of Allah, the Belief of Judgment & fate "destiny", prophecies, the Day of Resurrection & Superstitions "the exaggeration of religion") & then every chapter has been divided into sub-topics & scientific enquiries.

In the end of this research, the conclusion included the most important results of research & recommendations.

Student: Supervisor
Layla Mohammed Sahel Al-thebaity D\Ibtesam Jamal







إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

ﭽ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭼ[1].

ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭼ[2].

ﭽ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﭼ[3].

فإن أحسن الحديث كلام الله، وخير الهدي هدي محمد ص، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة[4].

وبعد: فإن علم العقيدة الإسلامية أشرف العلوم وأجلها؛ لأنه العلم بالله تعالى وبأسمائه وصفاته وحقوقه على عباده.

فمن أجله خلق الله الخلق، وأنزل الكتب، وبعث الرسل والأنبياء جميعًا؛ بعثهم للدعوة إلى عقيدة التوحيد، وإفراده وحده بالعبادة. قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭼ[5]، وقال سبحانه:

---

(1) سورة آل عمران، آية:102.

(2) سورة النساء، آية:1.

(3) سورة الأحزاب، الآيتان:70-71.

(4) هذه الخطبة تسمى "خطبة الحاجة" وقد كان النبي ص يعلمها أصحابه ـ رضوان الله عليهم ـ وقد أخرجها أبو داود في سننه [كتاب النكاح، باب في خطبة النكاح برقم(2118)]، والنسائي في سننه [كتاب النكاح، باب ما يستحب من الكلام عند النكاح برقم(3277)]، وابن ماجه في سننه [كتاب النكاح، باب خطبة النكاح برقم(1892)]. وصححها الألباني في تحقيقه لمشكاة المصابيح (برقم3149).

(5) سورة الأنبياء، آية:25.

ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ[1].

فبمعرفة التوحيد والعمل به تكون النجاة والفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة.

وقد من الله عليّ ـ ومننه لا تحصى فله الحمد ـ بدراسة العلم الشرعي، وبعد الاستعانة به سبحانه عزمت على أن يكون موضوعي في مرحلة الماجستير بعنوان "آراء العز بن عبدالسلام العقدية عرض ونقد على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة"، والله أسأل التوفيق والسداد.

(1) سورة النحل، آية:36.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

مما رغبني في اختيار هذا الموضوع ما يلي:

1- أن العز بن عبد السلام من الأعلام المشهورين، فقد برع في علم الفقه وغيره من العلوم، واشتُهر في مجال الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، إلا أن عقيدته لم تنل حظّها من المعرفة والدراسة و التحقيق، لذلك رغبت في بيان عقيدته.

2- أن العز بن عبد السلام من المتكلِمين الأشاعرة الذين لهم منهج مخالف لمنهج أهل السنة والجماعة، لذلك آثرت دراسة آرائه العقدية ونقدها على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

3- أن العز بن عبد السلام تميّز بكونه من أعلام العلماء المجاهدين الذين يقتدي بهم فئات عظيمة من الناس من العلماء وغيرهم، ولذلك فدفاعه عن مذهب الأشاعرة، وتقريره له في كتبه، ودعواه أنه مذهب السلف، له أثره على الناس[1]. لذلك تتجلى أهمية عرض آرائه ونقدها على ضوء عقيدة السلف ليتبين مدى قربه وبعده من منهج السلف الصالح رضوان الله عليهم.

4- أن الرجل الفاضل الجليل قد تكون له زلات وهفوات، يجب التنبيه عليها.

5- اشتمل البحث على كثير من المسائل العقدية التي تعود على الطالب بالنفع والفائدة، من خلال معرفته لعقيدة السلف وأدلتهم.

6- أنه لم يسبق لأحد من الباحثين ـ حسب علمي ـ الكتابة عن عقيدة هذه الشخصية الهامة في المذهب الأشعري.

---

(1) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن بن صالح المحمود (681/2).

الدراسات السابقة:

لم يتناول أحد بالبحث ـ حسب علمي ـ آراء العز بن عبد السلام العقدية على وجه التفصيل، وإنما ظهرت دراسات عن العز الفقيه، والأصولي[1]، والعز المفسِّر[2]، وكذلك دراسات عن شخصيته من جوانبها المختلفة[3].

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث تقسيمه إلى مقدمة، وتمهيد، وبابين، وخاتمة.

المقدمة، وتشتمل على:

أ- أهمية الموضوع، وأسباب اختياره.

ب- الدراسات السابقة.

ج- خطة البحث.

التمهيد: عصر العز بن عبد السلام وحياته.

أولًا: عصر العز بن عبد السلام.

ثانيًا: حياة العز بن عبد السلام.

الباب الأول: منهج العز بن عبد السلام في دراسة العقيدة.

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: مصادر العز في تلقِّي العقيدة ومنهجه في تقريرها.

الفصل الثاني: موقفه من علم الكلام والتصوف.

الفصل الثالث: موقفه من المجاز.

الفصل الرابع: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من العز.

الباب الثاني: آراء العز بن عبد السلام العقدية، وفيه ثمانية فصول:

الفصل الأول: آراؤه في توحيد الربوبية.

الفصل الثاني: آراؤه في توحيد الألوهية.

---

(1) وهما كتابان الأول بعنوان: عز الدين بن عبد السلام وأثره في الفقه والأصول لعبد العظيم فودة، والآخر: العز بن عبد السلام وأثره في الفقه الإسلامي، لعلي الفقير.

(2) كتاب بعنوان: العز بن عبد السلام حياته وآثاره ومنهجه في التفسير، للدكتور عبد الله الوهيبي.

(3) منها: عز الدين بن عبد السلام بائع الملوك، لمحمد حسن عبد الله، والعز بن عبد السلام لمحمد الزحيلي، والعز بن عبد السلام سلطان العلماء، لعبد المنعم الهاشمي، وغيرها.

الفصل الثالث: آراؤه في توحيد الأسماء والصفات.
الفصل الرابع: آراؤه في الإيمان.
الفصل الخامس: آراؤه في القضاء والقدر.
الفصل السادس: آراؤه في النبوات.
الفصل السابع: آراؤه في اليوم الآخر.
الفصل الثامن: آراؤه في البدع.
الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.
الفهارس:
1- فهرس الآيات.
2-فهرس الأحاديث والآثار.
3- فهرس الأعلام.
4- فهرس الفرق والطوائف.
5- فهرس المصطلحات والألفاظ الغريبة.
6- فهرس الأبيات الشعرية.
7- فهرس المصادر والمراجع.
8- فهرس الموضوعات.
منهج البحث:

سلكت في كتابة البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، ويمكن بيانه فيما يلي:

قمت بجمع المادة العلمية، فبذلت الجهد للحصول على كل ما هو موجود من كتب العز المطبوع منها والمخطوط. فلم يتيسر لي إ لا ما كان منها مطبوعًا. وقرأت جميع ما حصلت عليه، واستخرجت المواضيع التي تخص العقيدة منها ثم بدأت بالكتابة في هذا الموضوع، وفق المنهج التالي:

أولًا: عند عرضي للمسائل كنت في الغالب أبدأ بذكر أقوال الطوائف في المسألة ومنها قول السلف، ثم أذكر رأي العز، ثم أعقبه ببيان موافقته لمنهج السلف أو مخالفته لهم؛ فإن كانت المسألة مما وافق فيه منهج السلف ذكرت ما يدل على ذلك من كلامهم وشيئًا من أدلتهم بإيجاز، وإن كانت المسألة مما خالف فيه منهج السلف ذكرت ما يدل على ذلك مع مناقشته فيما ذهب إليه.

وما ذكرته هو غالب صنيعي المتبع، وقد أخالفه ـ أحيانًا ـ لا عتبارات ومناسبات تقتضي ذلك.

ثانيًا: عزوت الآيات إلى سورها، وذكرت رقم الآية فيها.

ثالثًا: خرجت الأحاديث، فإن كان الحديث في الصحيحين، أو

أحدهما، فإني أكتفي بتخريجه منها دون الحكم عليه، وأما إن كان الحديث خارج الصحيحين، فإني حرصت في تخريجه من كتب السنة المعتمدة، ثم أذكر حكم العلماء عليه.

رابعًا: ترجمت للأعلام غير الصحابة والأئمة الأربعة وأصحاب الكتب الستة.

خامسًا: عرفت بالمصطلحات والألفاظ الغريبة.

سادسًا: عرفت بالفرق والطوائف.

هذا، وأحمد الله تعالى حمدًا طيبًا مباركًا كما ينبغي لجلاله وعظيم سلطانه، على ما منّ به عليّ من إتمام هذا البحث فله الحمد أولًا وآخرًا.

وأتقدم بالشكر الجزيل لفضيلة الأستاذة الدكتورة ابتسام جمال المشرفة على هذه الرسالة، على حسن توجيهاتها وإرشادها، ورحابة صدرها، وتواضعها، فجزاها الله عني خير الجزاء وأوفاه، كما أتقدم بـ الشكر الجزيل إلى سعادة الأستاذة الدكتورة عائشة روزي وسعادة الأ ستاذة الدكتورة سلوى المحمادي على تفضلهما بقبول قراءة الرسالة ومناقشتها وأسأل الله تعالى أن يبارك في علمهم وعملهم. والشكر أيضاً لجامعة أم القرى ممثلة في كلية الدعوة وأصول الدين على ما تبذله في خدمة العلم وأهله.

كما أتوجه بالشكر لكل من ساهم في إنجاز هذه الرسالة برأي أو دعوة أو كتاب، وأسأل الله تعالى أن يجزل لهم المثوبة.

والحمد لله رب العالمين، وصلاته وسلامه على نبيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



التمهيد

عصر العز بن عبد السلام وحياته

أولا ً: عصره.

1- الحالة السياسية:

عاش العز بن عبد السلام في الربع الأخير من القرن السادس الهجري وأكثر من النصف الأول من القرن السابع الهجري (577هـ-660هـ)، وعاصر العز الدولة الأيوبية والدولة المملوكية اللتين كانتا في مصر والشام.

وسأتحدث عن هاتين الدولتين بإيجاز:

أولًا: الدولة الأيوبية.

مؤسسها القائد الإسلامي صلاح الدين بن نجم الدين أيوب بن شادي ابن مروان الكردي، وقد أسّسها في مصر، وأنهى حكم الفاطميين في مصر لما مات العاضد آخر خليفة لهم سنة (567هـ)[1].

والتقى صلاح الدين مع الصليبيين في معركة حطين، وانتصر عليهم، واستردّ بيت المقدس عام (583هـ)[2].

كما أقام صلاح الدين بمصر حكومة عادلة، ورفع الظلم، ونشر الأ من[3]، وتوفي صلاح الدين عام (598هـ)[4].

وبعد وفاته / وقعت العداوة والفرقة بين حكام الإمارات والمدن من أبنائه وإخوته، وانقسمت الدولة الأيوبية إلى دويلات متناحرة، ونشبت الحروب بينها، حتى استقرّ الأمر، واجتمعت الكلمة على الملك العادل[5]، وقد وزّع مملكته التي تشمل مصر والشام على أبنائه ، وبعد فترة تُوفِّي / سنة (615هـ)، فتناحر أبناؤه فيما بينهم، ونشبت بينهم الحروب، واستطاع ابنه الملك الكامل الذي كان واليًا على مصر أن يبسط نفوذه على الشام، ومَلَكَ دمشق والحجاز و اليمن[6].

وفي سنة (635هـ) تُوفِّي الملك الكامل، وولي بعده الملك العادل الصغير، الذي لم يستمرّ طويلًا في مملكته، بل نازعه فيها

(1) انظر: النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي (7/6، 8).
(2) انظر: سيرة صلاح الدين، لابن شداد (81-82)، ودول الإسلام، للذهبي (94-95)، والسلوك، للمقريزي (122/1).
(3) انظر: النجوم الزاهرة (7/6، 8)، وحسن المحاضرة، للسيوطي (4/2).
(4) انظر: السلوك، للمقريزي (112/1).
(5) انظر: البداية والنهاية، لابن كثير (11/13).
(6) انظر: النجوم الزاهرة (233/6-234).

أخوه الأكبر الملك الصالح نجم الدين أيوب[1].

ثم ولي بعده ابنه الملك توران شاه آخر سلاطين الأيوبيين في مصر، وبموته انتهت دولة الأيوبيين، وخرجت دولة المماليك[2].

ثانيًا: دولة المماليك.

بعد مقتل توران شاه آخر سلاطين الأيوبيين على يد شجرة الدر ومماليك أبيه، تولت شجرة الدر الحكم، ثم خلعت نفسها بعد أن بلغها غضب الخليفة ببغداد الذي قال لأمراء مصر: "إن كان ما بقي عندكم رجل تولونه، فقولوا لنا نرسل إليكم رجلًا"[3].

قال العز بن عبد السلام: "لما تولت شجرة الدر على الديار المصرية، عملت في ذلك مقامه، وذكرت فيها بماذا ابتلى الله به المسلمين بولاية امرأة عليهم"[4].

ثم تولى بعدها عز الدين أيبك التركماني، وتزوج بها[5]، ثم قتلته سنة (655هـ)[6]، فقام مماليكه بالاعتداء عليها، فقتلوها، وولوا علي بن عز الدين أيبك، وعزله بعد ذلك سيف الدين قطز، وقام مقامه؛ وذلك لصغر سنه، وعدم استطاعته ردّ زحف الأعداء عن البلاد، واتجه قطز ـ الذي سُمي بالملك المظفر ـ لملاقاة التتار الذين أسقطوا الخلا فة في بغداد سنة (656هـ)، ودخلوا الشام، واتجهوا نحو مصر، فتلقاهم قطز بعين جالوت بفلسطين، وانتصر عليهم، وأثناء عودته قتله الأمير بيبرس، وتولى السلطة مكانه، وبقي في الحكم حتى نهاية عمر العز بن عبد السلام[7].

2- الحالة الاجتماعية:

عاش العز في الشام ومصر، وكان السكان يتألفون من عدة أجناس مختلفة، منهم العرب والأكراد والأتراك والجركس والإغريق و الرومان والأرمن. كما يوجد بمصر جماعات من الأقباط، مع وجود أقليات مسيحية ويهودية، إلا أن غالب السكان من المسلمين.

---

(1) انظر: البداية والنهاية (152/13).
(2) انظر: البداية والنهاية (177/13)، والنجوم الزاهرة (364/6).
(3) حسن المحاضرة (36/2).
(4) بدائع الزهور، لابن إياس (286/1).
(5) انظر: النجوم الزاهرة (4/7).
(6) انظر: بدائع الزهور (293/1-294).
(7) انظر: البداية والنهاية (196/13-222-223)، والنجوم الزاهرة (41/7-70-83-84)، وطبقات الشافعية، للسبكي (216/8-217)، وحسن المحاضرة (83/7-84).

ويمكن تقسيم هذه الأجناس المختلفة إلى أربع طبقات: الحكام، والعلماء والقضاة، والعامة، وأهل الذمة.

أما الحكام[1]: فهم السلاطين والوزراء، وهؤلاء يقومون بإدارة البلاد، ورسم سياستها الداخلية والخارجية، وحفظ الأمن، والغالب على هؤلاء الترف. وتختلف مواقف هذه الطبقة من الدين، فمنهم مَن ينتهك حرماته، ولا يقف عند أحكامه وحدوده، ومنهم مَن يحترم الدين وعلماءه، ويقف عند أحكامه، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويرفع الظلم، وينشر العدل، كصلاح الدين الأيوبي، مؤسس الدولة الأيوبية؛ كان تقيًا ورعًا فريدًا في أخلاقه وتصرفاته متواضعًا كثير الصدقات، أبطل المظالم والمكوس التي فرضها الحكام السابقون، واكتفى بالزكوات المشروعة. وسار أخوه الملك العادل على طريقته، فأبطل كثيرًا من المظالم والمكوس، ولكنه لم يبلغ مبلغه في التقى والورع، وتدبير أمور البلاد. وقد كان حاكم دمشق الأفضل بن صلاح الدين يُقبل على الخمر واللهو واللعب تارة، وأخرى على التوبة والعبادة.

وسار بعض حكام المماليك في الناس سيرة حسنة عادلة، فأبطل المكوس والمظالم، ومنع الخمور وغيرها من المنكرات، فقد كان الملك المظفر قطز يجلّ العلماء، ويأخذ برأيهم ومشورتهم.

وأما العلماء والقضاة: فلهم دور كبير ومهم في المجتمع، وهم ثقة الناس جميعًا، ولأوامرهم وإرشاداتهم يستجيبون، فقد أحيوا في قلوب المسلمين روح الجهاد بدعوتهم إليه، وحثّهم على التضحية في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، والحاكم يختار منهم مَن يقوم بالقضاء أو الحسبة أو الخطابة أو الوزارة، وهم متفاوتون في تقواهم وورعهم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر. ولنذكر لذلك أمثلة:

فهذا فخر الدين ابن عساكر ـ شيخ العز بن عبد السلام ـ أنكر على حاكم دمشق المعظم عيسى المكوس والخمور[2]، وهذا العز بن عبد السلام ينكر على الملك الصالح إسماعيل استعانته بالفرنج، وإعطاءهم مدينة صيدا وقلعة الشقيف، ويترك الدعاء له في الخطبة ، وينكر أيضًا على ابن شيخ الشيوخ وزير نجم الدين أيوب بناء دار

---

(1) انظر: كتاب الروضتين، لأبي شامة (120/1)، والذيل على الروضتين (ص 111)، والبداية والنهاية (13/79-80)، والنجوم الزاهرة (6/123-125).

(2) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (184/8)، وستأتي ترجمة فخر الدين ابن عساكر (ص28).

للهو والغناء على أحد مساجد مصر[1]، وغير ذلك من المواقف القوية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا تاج الدين عبد الوهاب ابن بنت الأعز يتولى القضاء والوزارة[2].

ومن العلماء والقضاة من كان يأخذ الرشاوي، ويأكل أموال الناس بالباطل، كالقاضي سنجار بدر الدين الكردي المتوفى سنة (663هـ) الذي تولى قضاة القضاة بالديار المصرية مرارًا، وكانت له سيرة معروفة من أخذ الرشاوي من قضاة الأطراف والشهود و المتحاكمين[3].

وأما العامة[4] فإنهم على فئات، فمنهم التجار المياسير أصحاب ا لأموال الطائلة، ومنهم متوسطو الحال أصحاب الصنائع والمهن، ومنهم أصحاب الفلاحة والحرث، ومنهم أهل الخصاصة والمسكنة، و العامة يشكلون الغالبية العظمى من الأمة، وهم المتحملون الأعباء الجسيمة، فهم الذين يدفعون الضرائب للأمراء والسلاطين، ولما كانت الصلة بين العامة والعلماء وثيقة، فإن العلماء استفادوا منهم في إصلاح كثير من تصرفات بعض الحكام الذين يعلمون أن أمر العامة بيد العلماء، وأن أي رفض لأمر العلماء ربما أدى إلى إثارة العامة عليهم، لذلك فإنهم يستجيبون لكثير من مطالب العلماء، خشية استثارتهم العامة عليهم.

أما أهل الذمة[5] من اليهود والنصارى، فإنهم كانوا يلقون من الأ يوبيين والمماليك معاملة حسنة، حتى إن بعضهم تولى بعض المناصب الهامة في الدولة، وكانت حالتهم الاقتصادية والاجتماعية أحسن من حالة كثير من المسلمين، "فازداد ترفهم، وتفننوا في ركوب الخيل المسوّمة، والبغال الرائعة، ولبسوا الحلي الفاخرة، والثياب السرية، وولُوا الأعمال الجليلة".

وهذه المعاملة الحسنة حملتهم على الإساءة إلى المسلمين، فلما

(1) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (8/210-211).
(2) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (8/318).
(3) انظر: الذيل على الروضتين (ص234).
(4) انظر: العز بن عبد السلام، للفقير (ص45)، والعز بن عبد السلام، للوهيبي (ص 34-35)، ومقدمة تحقيق كتاب تفسير القرآن العظيم للعز بن عبد السلام، للشامسي (1/16).
(5) انظر: العز بن عبد السلام، للفقير (ص45-46)، والعز بن عبد السلام، للوهيبي (ص35-36)، ومقدمة تحقيق تفسير القرآن العظيم للعز بن عبد السلام، للشامسي (1/16).

احتل هولاكو دمشق استطالوا على المسلمين: "فأحضروا فرمانًا من هولاكو بالاعتناء بأمرهم، وإقامة دينهم، وكان يميل معهم؛ لأن زوجته منهم، فتظاهروا بالخمر في نهار رمضان، ورشوه على ثياب المسلمين في الطرقات، وصبُّوه على أبواب المساجد، وألزموا أرباب الحوانيت بالقيام إذا مروا بالصليب عليهم، وأهانوا مَن امتنع من القيام للصليب..."[1].

وكان أهل الذمة يسكنون المدن في الغالب، ويقومون بالتجارة، والصناعات الدقيقة، وجباية الأموال وخدمة السلاطين[2].

3- الحالة العلمية:

لقد اتضح فيما سبق أن الحالة السياسية في عصر العز بن عبد السلام كانت مضطربة؛ بسبب الأحداث والنكبات والفتن التي ألـمّت به، إلا أن ذلك لم يؤثِر على الحالة العلمية، فقد كانت نشطة، وساعد على نشاطها أن حكام ذلك العصر كانوا على مستوى من الثقافة العالية، وكانوا غيورين على الإسلام الذي يحاربه التتار في الشرق، ويقتلون علماءه، ويتلفون كتبه، كما كان يفعل به ذلك الصليبيون في الغرب، فأحاط هؤلاء الحكام أنفسهم بطبقة من العلماء، وشجّعوا المشتغلين بالعلم، وأجزلوا لهم المكافآت، وأكثروا من بناء المدارس، وخزائن الكتب الملحقة بها، ومساكن الطلبة، ووقفوا عليها الأوقاف الكبيرة[3].

فقد كان نور الدين زنكي وصلاح الدين من العلماء المهتمين بـ ا‌لعلم وأهله، فقد كانا يستدعيان العلماء إلى بلادهما، ويجريان لهم الأ رزاق، فقد بنى نور الدين زنكي مدرسة كبيرة للشافعية بحلب، لما وفد عليه قطب الدين النيسابوري سنة (568هـ)[4]، وأخرى للحنفية في دمشق[5]، وثالثة للحديث[6]، بل كان له كتاب مؤلف في الجهاد[7].

وكان صلاح الدين له ميل للعلم والعلماء، يحضر مجالسهم، ويرحل لسماع الحديث، وكان فقيهًا شافعيًا، حفظ القرآن الكريم

---

(1) السلوك، للمقريزي (425/1).
(2) العز بن عبد السلام، للفقير (ص45-46).
(3) انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص37).
(4) انظر: المصدر السابق (ص37).
(5) انظر: كتاب الروضتين، لأبي شامة (329/1)، والعز بن عبد السلام، للوهيبي (ص37).
(6) انظر: حسن المحاضرة، للسيوطي (262/2).
(7) انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص37).

وكتاب التنبيه[1] في فقه الشافعية[2].

وقد بنى صلاح الدين المدارس؛ كالمدرسة اليوسفية، وجعلها للحنفية، والقمحية، وجعلها للمالكية، والصالحية، وجعلها للشافعية، ومدرسة عند دار الضرب، وجعلها للحنابلة، والصلاحية بالقدس الشريف[3].

وكذلك كان أخوه الملك العادل محبًا للعلم والعلماء، ويبني المدارس، ويوجِّه أبناءه لطلب العلم[4].

وكذلك كان نجم الدين أيوب بن الكامل مهتمًا بالعلماء ومحبًا لهم، فقد رحب بالعز بن عبد السلام لما قدم مصر، وقرّبه منه، وولّاه القضاء والخطابة والتدريس بالمدرسة الصالحية[5].

وقد سار على ذلك النهج سلاطين المماليك في حبّهم للعلم، وتقريب العلماء وتشجيعهم، وبناء المدارس[6].

وقد ظهر في هذا العصر عدد من العلماء الذين نبغوا في شتى العلوم، منهم: فخر الدين الرازي صاحب التفسير الكبير (مفاتح الغيب)، المتوفّى سنة (606هـ)، وابن الأثير الجزري المحدِّث اللغوي المتوفّى سنة (606هـ)، وموفق الدين ابن قدامة الحنبلي المتوفّى سنة (620هـ)، وعز الدين ابن الأثير الجزري المؤرّخ الأديب المتوفّى سنة (630هـ)، صاحب (الكامل في التاريخ)، و(أسد الغابة في تراجم الصحابة)، وابن الصلاح المحدّث المتوفّى سنة (643هـ)، وابن الحاجب الأصولي النحوي المتوفّى سنة (646هـ)، وابن مالك النحوي المتوفّى سنة (672هـ)، والعز ابن عبد السلام وغيرهم.

---

(1) لأبي إسحاق الشيرازي.
(2) انظر: الروضتين (2/24-25)، وطبقات الشافعية، للسبكي (7/340، 356)، و النجوم الزاهرة (6/8-9).
(3) انظر: بدائع الزهور (1/243)، وحسن المحاضرة (2/256)، والعز بن عبد السلا م، للوهيبي (ص38).
(4) انظر: النجوم الزاهرة (6/136).
(5) انظر: طبقات الشافعية للسبكي (8/255)، والبداية والنهاية، لابن كثير (13/236)، وحسن المحاضرة (2/263).
(6) انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص40-41).

ثانيًا: حياته.

أولًا: اسمه ونسبه وكنيته ولقبه وموطنه.

هو: العز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن بن المهذب السُلمي، الشافعي، "المغربي أصلًا، الدمشقي مولدًا، المصري دارًا ووفاة"[1].

وكنيته: أبو محمد، ويلقب بعز الدين وهو لقب جرى على عادة الناس في عصره الذي انتشرت فيه هذه الألقاب المنسوبة إلى الدين لسلطان الدين في نفوس الناس، حيث لقِّب به عدد من الملوك والأ مراء والعلماء، مثل صلاح الدين يوسف، وركن الدين الظاهر بيبرس، وتاج الدين عبد الوهاب بن بنت الأعز[2]...الخ.

وقد يُـخْتَصَر عز الدين بن عبد السلام فيقال: العز بن عبد السلا م.

كما لقبه تلميذه ابن دقيق العيد بسلطان العلماء[3]، ووجه هذا اللقب أنه رفع ذكر العلماء في عصره، من خلال مواقفه مع الملوك و السلاطين، وذلك بأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، ومقارعتهم بـ الحجة والبرهان، حتى غلبهم، فكان على رأس العلماء في هذا المسلك[4].

أو "لعلمه الغزير وإطلاعه الواسع، وإيمانه القوي، وحجته البالغة، وزهده، وحبه للحق"[5].

ولقد اختلفت المصادر التي ترجمت للعز في سنة ولادته؛ فذهب بعضهم إلى أنه وُلد عام (577هـ)، والبعض الآخر ذهب (578هـ)، والا ختلاف في تحديد سنة مولده ليس له كبير فائدة[6].

وأما موطن العز بن عبد السلام /، فإنه كان في أول أمره بدمشق، ثم لما سلم الملك الصالح إسماعيل مدينة صيدا وقلعة

---

(1) انظر: طبقات الشافعية، للأسنوي (197/2-198).
(2) انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص47).
(3) انظر: طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (209/8)، وطبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة (138/2).
(4) انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص47)، والعز بن عبد السلام، لمحمد الزحيلي (ص42-43).
(5) حياة سلطان العلماء العز بن عبد السلام، لمحمود شلبي (ص9).
(6) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (209/8)، وحسن المحاضرة (314/1-315).

الشقيف للفرنج سنة (638هـ)[1]، خرج منها متوجّهًا إلى مصر سنة (639هـ)، حيث استقبله الملك الصالح بن الكامل استقبالًا عظيمًا[2]، وبقي بها إلى أن تُوفِّي /.

ثانيًا: طلبه للعلم وشيوخه وتلاميذه.

طلبه للعلم:

ابتدأ العز بن عبد السلام / العلم في سنٍّ متأخرة، وقد ذكر السبكي في طبقات الشافعية قصة بداية طلبه للعلم فقال /:

"كان الشيخ عز الدين في أول أمره فقيرًا جدًا، ولم يشتغل إلا على كبر، وسبب ذلك أنه كان يبيت في الكلاسة من جامع دمشق، فبات بها ليلة ذات برد شديد، فاحتلم، فقام مسرعًا، ونزل في بركة الكلاسة، فحصل له ألم شديد من البرد، وعاد فنام، فاحتلم ثانية، فعاد إلى البركة؛ لأن أبواب الجامع مغلقة؛ وهو لا يمكنه الخروج، فطلع، فأغمي عليه من شدة البرد ـ أنا أشك[3] هل كان الشيخ الإمام يحكي أن هذا اتفق له ثلاث مرات تلك الليلة أو مرتين فقط ـ ثم سمع النداء في المرة الأخيرة: يا ابن عبد السلام، أتريد العلم أم العمل؟ فقال الشيخ عز الدين: العلم؛ لأنه يهدي إلى العمل، فأصبح وأخذ التنبيه[4] فحفظه في مدة يسيرة وأقبل على العلم، فكان أعلم أهل زمانه، ومن أعبد خلق الله"[5].

وهذه الحادثة تدل على أن العز / لم يطلب العلم في صغره، بل طلبه على كبر. لذلك جدّ في طلب العلم بهمة عالية؛ ليعوض ما فاته في مرحلة طفولته وصباه.

فبدأ بطلب العلم على يد مشايخ دمشق كالحافظ أبي محمد القاسم بن عساكر وبركات الخشوعي[6] وغيرهم، واجتاز العلوم بمدة يسيرة[7]، وقال عن نفسه: "ما احتجت في علم من العلوم إلى أن

(1) انظر: الذيل على الروضتين (ص170-171).
(2) انظر: المصدر السابق (ص170-171).
(3) ما زال الكلام للسبكي.
(4) هو: كتاب في الفقه الشافعي، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، المتوفي سنة (476هـ).
انظر: معجم المؤلفين (48/1).
(5) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (212/8-213).
(6) ستأتي ترجمتهم ص(27).
(7) انظر: طبقات المفسرين، للداودي (313/1).

أكمله على الشيخ الذي أقرأ عليه، وما توسطته على شيخ من المشايخ الذين كنت أقرأ عليهم إلا وقال لي الشيخ: قد استغنيت عني فاشتغل مع نفسك، ولم أقنع بذلك، بل لا أبرحُ حتى أكمل الكتاب الذي أقرؤه في ذلك العلم"[1].

وقال أيضًا: "مضت لي ثلاثون سنة لا أنام حتى أمرّ أبواب الأ حكام على خاطري"[2].

ولم يكتفِ الشيخ العز بطلب العلم في بلده، بل سافر إلى حاضرة الإسلام وبلاد العلم والعلماء بغداد سنة (597هـ)، وأخذ عن مشايخها كأبي حفص طبرزد وحنبل بن عبد الله الرصافي[3].

شيوخه:

لقد تلقى العز العلم على عدد من علماء عصره، وسأقتصر على ذكر أشهرهم، مرتبة لهم حسب سني وفاتهم.

1- عبد اللطيف بن إسماعيل بن شيخ الشيوخ، كان عالـمًا صالحًا ثقة، وقد أخذ عنه العز الحديث، وتوفِّي بدمشق سنة (596هـ)[4].

2- أبو طاهر بركات بن إبراهيم الخشوعي، كان حافظًا واعيًا، تُوفِّي سنة (598هـ) وقد أخذ عنه العز الحديث أيضًا[5].

3- القاسم بن الحافظ الكبير أبي القاسم علي بن عساكر، كان محدِّثًا كبيرًا ناصرًا للسنة محاربًا للبدعة، حدّث كثيرًا، وسمع منه خلق كثير، وقد سمع عنه العز الحديث أيضًا[6].

4- حنبل بن عبد الله الرصافي، سمع مسند الإمام أحمد من ابن الحصين، وهو آخر مَن رواه عنه، تُوفِّي في ببغداد سنة (604هـ)

---

(1) طبقات المفسرين، للداودي (313/1).
(2) رفع الإصر عن قضاة مصر، لابن حجر العسقلاني (350/2) نقلًا عن العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص52).
(3) انظر: شذرات الذهب (302/5)، وستأتي ترجمتهم (ص28).
(4) انظر: الذيل على الروضتين (ص17)، وطبقات الشافعية، للسبكي (209/8)، و الشذرات، لابن العماد الحنبلي (327/4).
(5) انظر: الذيل على الروضتين (ص28)، ودول الإسلام (107/2)، وشذرات الذهب (335/4).
(6) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (209/8)، ومرآة الجنان (153/4)، والبداية و النهاية، لابن كثير (38/13).

وقد أخذ عنه العز الحديث أيضًا[1].

5- أبو حفص عمر بن محمد بن يحيى، المعروف بابن طبرزد الدارقزي الـمُسْنِد المحدِّث الكبير، مات سنة (607هـ)، وقد أخذ عنه العز الحديث أيضًا[2].

6- القاضي جمال الدين أبو القاسم، محمد بن علي بن عبد الواحد ابن الحرستاني، أحد العلماء البارزين في المذهب الشافعي، تُوفِّي سنة (614هـ)، أخذ عنه العز الفقه، وتأثر به كثيرًا حتى قال إنه لم يفارقه، وعليه كان ابتداء اشتغاله[3].

7- فخر الدين أبو منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن هبة الله ابن عبد الله، المعروف بابن عساكر، كان إمامًا صالحًا ورعًا، حدّث بمكة ودمشق والقدس، تُوفِّي سنة (620هـ)، وقد أخذ العز عنه علم الفقه[4].

8- سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم، المعروف بسيف الدين الآمدي، المتكلم الأشعري[5] صاحب التصانيف العقلية، برع في الأصول والفقه، وله مصنفات عديدة، تُوفِّي سنة (631هـ)، وقد أخذ عنه العز الأصول، واستفاد منه كثيرًا، وقال عنه: ما تعلمنا قواعد البحث إلا من سيف الدين الآمدي[6].

تلاميذه:

1- شهاب الدين أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، برع في فنون العلم، وقيل: بلغ رتبة الاجتهاد، وله تصانيف

---

(1) انظر: الذيل على الروضتين (ص62)، ودول الإسلام (111/2)، وشذرات الذهب، لابن العماد (12/5).

(2) انظر: الذيل على الروضتين (ص70)، وطبقات الشافعية، للسبكي (209/8)، و البداية والنهاية (61/13)، وشذرات الذهب، لابن العماد (27/5).

(3) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (196/8)، والنجوم الزاهرة (220/6)، و البداية والنهاية، لابن كثير (77/13-78).

(4) انظر: الذيل على الروضتين (ص136)، ومرآة الجنان (153/4)، والبداية و النهاية، لابن كثير (101/13).

(5) الأشعري: نسبه إلى أبي الحسن الأشعري المتوفي عام (344هـ)، وتنتسب له الأ شعرية في مذهبه الثاني بعد رجوعه عن الاعتزال وعامتهم يثبتون سبع صفات فقط ويقولون: إن الإيمان هو التصديق.
انظر: الملل والنحل، للشهرستاني (74/1-82)، ومذاهب الإسلاميين، للبدوي (487/1) وما بعدها.

(6) انظر: الذيل على الروضتين (ص161)، وطبقات الشافعية، للسبكي (209/8، 307)، وشذرات الذهب (144/5-145).

عدة، تُوفِّي سنة (665هـ)[1].

2- تاج الدين ابن بنت الأعز عبد الوهاب بن خلف بن بدر العلا مي، ولي القضاء بتعيين عز الدين بن عبد السلام، وولي الوزارة، و التدريس، اتفق الناس على عدله وخيره، توفي سنة 665هـ[2].

3- أحمد بن محمد بن منصور الجذامي، ناصر الدين ابن المنير ا لإسكندراني، قال العز بن عبد السلام: "ديار مصر تفتخر برجلين في طرفيها ابن المنير بالإسكندرية، وابن دقيق العيد بقوص". توفي سنة (683هـ)[3].

4- أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي، شهاب الدين المعروف بالقرافي المالكي، درس بالمدرسة الصالحية بعد شرف الدين السبكي، وبمدرسة طيبرس، وبجامع مصر، وصنف في الفقه وأصوله الكتب المفيدة، منها: الذخيرة في الفقه المالكي، و المحصول في أصول الفقه، لازم القرافي الشيخ عز الدين بن عبد الس لام، وتُوفِّي سنة (683هـ)[4].

5- تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء، أبو الحسن المعروف بابن الفركاح، فقيه أهل الشام، انتهت إليه رئاسة المذهب، له عدة مصنفات، منها: شرح الورقات، تُوفِّي سنة (690هـ)[5].

6- عبد اللطيف بن عبد العزيز بن عبد السلام، تفقه على والده، وطلب الحديث، وتميّز في الفقه والأصول، تُوفِّي سنة (695هـ)[6].

7- أبو محمد هبة الله بن عبد الله بن سيد الكل، برع في الفقه والنحو والفرائض، له تصانيف كثيرة، كان إمامًا عالـمًا عاملًا، تُوفِّي

---

(1) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (165/8-209)، ودول الإسلام (170/2)، وشذرات الذهب (301/5)، والنجوم الزاهرة (222/7-223).

(2) انظر: الذيل على الروضتين (ص240)، والعبر (313/3)، وطبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (318/8) فما بعدها.

(3) انظر: فوات الوفيات (149/1-150)، وحسن المحاضرة (316/1-317).

(4) انظر: الوافي بالوفيات (ص233-234)، والديباج المذهب (ص62)، ومقدمة محقق كتاب الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص37-38)، والعز بن عبد السلام، للزحيلي (ص157-158).

(5) انظر: فوات الوفيات (263/2-265)، وطبقات الشافعية، للسبكي (163/8)، و البداية والنهاية (325/13)، وشذرات الذهب (721/7)، والعز بن عبد السلام، للزحيلي (ص156).

(6) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (312/8)، وحسن المحاضرة (420/1)، والعز بن عبد السلام، للزحيلي (ص152).

سنة (697هـ)[1].

8- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القُشَيري، صاحب التصانيف، كان من أذكياء زمانه، تفقه على العز، وكان أكثر التلاميذ به اتصالًا، وهو الذي لقبه بسلطان العلماء، تُوفِّي سنة (702هـ)[2].

9- الحافظ شرف الدين أبو محمد، عبد المؤمن بن خلف الدمياطي، كان حافظًا فقيهًا أصوليًا، تُوفِّي سنة (705هـ)[3].

(1) انظر: دول الإسلام (207/2)، وطبقات الشافعية، للسبكي (8/390-392) و (207/8)، وشذرات الذهب (5/6).
(2) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (209/8)، والبداية والنهاية (27/14).
(3) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (312/8)، وحسن المحاضرة (420/1).

ثالثًا: أعماله ونماذج من مواقفه.

أعماله:

قام العز بن عبد السلام بعدة أعمال في دمشق ومصر، وهي ك
االتالي:

أولا ً: أعماله في دمشق:

1- التدريس:

تولى العز بن عبد السلام التدريس في عدة مدارس مشهورة آنذاك، وهي:

أ- المدرسة العزيزية:

كان للعز بن عبد السلام مجلس للتدريس بهذه المدرسة، وكان يُدرّس بها شيخه سيف الدين الآمدي أيضًا.

ب- الزاوية الغزالية:

وهي مكان صغير تقام فيه العبادة والأذكار والتدريس، وهي الزاوية الغربية للجامع الأموي، ونُسبت إلى الغزالي[1]؛ لكثرة اعتكافه فيها وتدريسه.

وقد قام بالتدريس فيها كبار علماء هذا العصر، وتولى العز التدريس فيها من قِبَل الملك الكامل بعد وفاة الشيخ جمال الدين الدولعي[2]........................
(635هـ)[3].

---

(1) هو: محمد بن محمد الطوسي الشافعي، أبو حامد الغزالي، فيلسوف متصوف، برع في علوم كثيرة وتخبط في المذاهب المختلفة، إلا أنه رجع في آخر حياته إلى مطالعة كتب السنة من الصحيحين وغيرهما، وقد صنف مصنفات كثيرة في فنون مختلفة. توفي سنة (505 هـ).
انظر: طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (191/6)، والسير، للذهبي (322/19-346).

(2) هو: جمال الدين محمد بن أبي الفضل بن زيد بن ياسين، أبو عبد الله التغلبي، من أعيان الشافعية، كان فصيحًا، مهيبًا، شديدًا على الرافضة. توفي سنة (635 هـ).
انظر: شذرات الذهب (174/5)، والسير (24/23)، والذيل على الروضتين (ص 166).

(3) انظر: البداية والنهاية (235/13)، والذيل على الروضتين (ص166)، وطبقات الشافعية، للسبكي (242/8).

2- الإفتاء:

كان العز بن عبد السلام يفتي بدمشق فترة بقائه بها، وكان يُدعى بمفتي الشام[1].

وهذا خطيب الموصل يأتي العز فيستفتيه في تسعين سؤالًا، ويفتيه فيها العز، ويؤلِف كتاب الفتاوى الموصلية فيها[2].

3- الخطابة:

ولي خطابة جامع دمشق من قِبَل الملك الصالح إسماعيل بعد الدولعي، قال أبو شامة في تراجم رجال القرنين: في العشر الأواخر من ربيع تولى الخطابة بدمشق أحق الناس يومئذ بالإمامة الشيخ الفقيه عز الدين[3].

ثانيًا: أعماله في مصر.

1- التدريس:

درّس بالمدرسة الصالحية التي أمر ببنائها السلطان نجم الدين سنة (639هـ)[4]، ثم بعد عزله من القضاء تفرّغ للتدريس كلية، وألقى التفسير دروسًا.

2- الإفتاء:

كان صيت العز قد انتشر، وبلغ الآفاق، ولذلك لما وصل إلى مصر سنة (640هـ) امتنع الحافظ المنذري[5] من الفتيا، وقال: كنا نفتي قبل حضور الشيخ عز الدين، وأما بعد حضوره فمنصب الفتيا متعين فيه[6].

---

(1) انظر: الذيل على الروضتين (ص170)، والبداية والنهاية (235/13).

(2) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (248/8)، والبداية والنهاية (235/13).

(3) انظر: الذيل على الروضتين (ص170)، والبداية والنهاية (211/8)، ودول الإسلام (143/2).

(4) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (211/8)، والبداية والنهاية (263/13).

(5) هو: عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، زكي الدين، أحد أعلام الشافعية ومشاهيرهم، ألف كتاب الترغيب والترهيب وذاع صيته، واختصر صحيح مسلم وسنن أبي داود، وشَرَحَ التنبيه في الفقه، توفي سنة 656هـ.
انظر: السير، للذهبي (319-322/23)، وطبقات الشافعية الكبرى، للسبكي (259-261/8)، والأعلام (30/4).

(6) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (211/8)، وطبقات المفسرين، للداودي (314/1).

وله كتاب الفتاوى المصرية[1].

3- الخطابة:

لما وصل العز إلى مصر ولّاه الملك الصالح نجم الدين الخطابة بجامع عمرو بن العاص، وهو أكبر جامع في ذلك الوقت[2].

4- القضاء:

ولي العز رئاسة القضاء بمصر والوجه القبلي، ولم تأخذه في الله لومة لائم، ثم في سنة (640هـ) عزل نفسه منه[3].

ثالثا: نماذج من مواقفه:

1- تحالف الصالح إسماعيل مع الصليبيين وإنكار العز عليه:

يذكر المؤرخون أن خلافًا سياسيًا نشب بين الصالح إسماعيل وابن أخيه نجم الدين أيوب، ذلك أن الأول حارب والد نجم الدين، ثم وثب بعد وفاته على دمشق، فكان نتيجة ذلك أن تحالف الصالح مع الإفرنج ليساعدوه على نجم الدين، سلّم لهم لقاء ذلك صيدا و الشقيف، وصفد، وحصونًا أخرى، وكان ذلك سنة (638هـ).

وسمح لهم بدخول دمشق وشراء الأسلحة منها، فأخذوا يشترونها ويكدسونها؛ استعدادًا للحرب[4].

وقد استفتى الناس الذين يشتغلون في تصنيع الأسلحة وبيعها العز في حكم بيع الأسلحة للصليبيين، فأفتاهم بالمنع، فقال: "يحرم عليكم مبايعتهم؛ لأنكم تتحققون أنهم يشترونه؛ ليقاتلوا به إخوانكم المسلمين"[5].

ولم يكتفِ بهذه الفتوى، بل عرّض بالصالح إسماعيل في الخطبة ، فلم يدعُ له كالعادة، وختم خطبته هذه المرة بقوله: "اللّٰهم أبرم لهذه الأمة أمرًا رشدًا تعز فيه وليك، وتذل به عدوك، ويعمل فيه بطاعتك وينهى فيه عن معصيتك"[6].

وقد أدّى موقفه هذا إلى عزله عن الخطابة واعتقاله، وبعد

---

(1) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (248/8).
(2) انظر: الذيل على الروضتين (ص171)، والبداية والنهاية (236/13).
(3) انظر: الذيل على الروضتين (ص171)، وطبقات الشافعية، للسبكي (210/8)، والبداية والنهاية (263/13)، وطبقات المفسرين، للداودي (130/1).
(4) انظر: السلوك، للمقريزي (302/1) وما بعدها، والنجوم الزاهرة (338/6).
(5) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (243/8).
(6) المصدر السابق (243/8).

محاورات ومراجعات أفرج عنه، فخرج العز إلى بيت المقدس متجهًا إلى مصر، فالتقى به الملك الناصر داود، فأخذه معه إلى نابلس، وجرت له هناك خطوب؛ لأن داود متحالف مع الصالح إسماعيل ضد حاكم مصر، ثم عاد العز إلى بيت المقدس[1].

2- العز يرفض المساومة ولو قَبّلَ السلطان يده:

وفي مقام العز في بيت المقدس وافق وصول الصالح إسماعيل مع أعوانه من الصليبيين إلى بيت المقدس، ولما علم بوجود العز أرسل إليه ليصالحه، فقال له الرسول: "بينك وبين أن تعود إلى مناصبك وما كنت عليه وزيادة أن تنكسر للسلطان، وتُقبل يده لا غير". فقال له: والله يا مسكين ما أرضاه أن يقبل يدي فضلًا أن أقبل يده، يا قوم أنتم في وادٍ، وأنا في وادٍ، والحمد لله الذي عافاني مما ابتلاكم به. فقال له: "إذن أمر الملك باعتقالك". فقال: افعلوا ما بدا لكم. فاعتقله في خيمة في جانب خيمة الملك، فقال الملك يومًا للإفرنج: "تسمعون هذا الشيخ الذي يقرأ القرآن؟ قالوا: نعم. قال: هذا أكبر قسوس المسلمين، وقد حبسته لإنكاره تسليمي لكم حصون المسلمين، وعزلته عن الخطابة بدمشق وعن مناصبه، ثم أخرجته فجاء إلى القدس، وقد جدّدت حبسه واعتقاله لأجلكم. فقالت له ملوك الإفرنج: لو كان هذا قسيسنا لغسلنا رجليه، وشربنا مرقتها"[2].

3- إسقاطه عدالة معين الدين ابن شيخ الشيوخ أستاذ دار الملك، وذلك لبنائه طلبخانه على مسجد بمصر:

لما ثبت عند الشيخ ما فعله معين الدين عثمان بن شيخ الشيوخ من بناء طلبخانه ـ أي: قاعة لسماع الغناء والموسيقي ـ على مسجد بمصر حكم بهدم ذلك البناء وباشر الهدم بنفسه مع أولاده، ونقل ما على السطح، ثم أشهد على نفسه أنه أسقط شهادة الوزير معين الدين، وأنه قد عزل نفسه عن القضاء، وشاع في الناس إسقاط عدالته، واتفق أن جهز السلطان الملك الصالح رسولًا إلى الخليفة المستعصم ببغداد، فلما وصل الرسول، وأدى الرسالة، خرج إليه الخليفة وسأله هل سمعت هذه الرسالة من السلطان؟ فقال: لا، ولكن حملنيها عن السلطان فخر الدين ابن شيخ الشيوخ أستاذ داره، فقال الخليفة: إن المذكور أسقطه

(1) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (243/8).
(2) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (244/8).

ابن عبد السلام، فنحن لا نقبل روايته، فرجع الرسول إلى السلطان حتى شافهه بالرسالة ثم عاد إلى بغداد وأدّاها[1].

4- مؤلفاته وما نُسب إليه:

أولًا: في التفسير وعلوم القرآن.

1- اختصار تفسير الماوردي[2]، مطبوع بعنوان "تفسير القرآن للشيخ الإمام سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام السُلمي الدمشقي الشافعي اختصار النكت للماوردي".

2- تفسير القرآن العظيم، وقد حُقِق في ثلاثة رسائل جامعية وهي:

أ- تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق يوسف محمد الشامسي[3].

ب- تفسير القرآن العظيم من سورة يونس إلى سورة الكهف، تحقيق عبد الله سالم بافرج[4].

ج- تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق بدر محمد الصميط[5].

3- أمالي عز الدين بن عبد السلام[6]، مخطوط.

---

(1) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (8/210-211)، وطبقات المفسرين، للداودي (1/318).

(2) مطبوع سنة (1416هـ) في ثلاثة أجزاء، قام بتحقيقه: الدكتور عبد الله الوهيبي.

(3) وقد نال بها درجة الدكتوراة من جامعة أم القرى عام (1419هـ).

(4) وقد نال بها درجة الماجستير من جامعة أم القرى عام (1421هـ).

(5) وقد نال بها درجة الدكتوراة من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام (1422هـ).

(6) ذكر الدكتور الوهيبي له خمس نسخ خطية:

الأولى: نسخة المتحف البريطاني برقم: (7713-570)، بعنوان: "مسائل وأجوبة في علوم متعددة من القرآن والحديث والفقه"، وقد نسخت في 22 صفر سنة (745هـ).

الثانية: في المتحف البريطاني برقم (ADD-9791)، ضمن مجلد يتعلق بالفقه مكتوب بخط مغربي جميل، من ورقة (112-116ب)، وليس لها عنوان، ولا تاريخ نسخ، وقد سقط منها عشر ورقات.

الثالثة: نسخة دار الكتب المصرية برقم: (77 تفسير م) وعنوانها: "فوائد العز بن عبد السلام"، وتسمى أيضًا بـ"إعجاز القرآن"، منسوخة سنة (982هـ) بخط أحمد خطاب المنشاوي الشعراوي، وخطها جيد، وعدد أوراقها (166) ورقة.

الرابعة:نسخة مخطوطات الخزانة الألوسية في مكتبة المتحف العراقي، وعنوانها "فوائد في علوم القرآن"، برقم: (8754)، وخطها جيد مرقمة

وقد جاء اسمه بعناوين عدة هي: "مسائل وأجوبة في علوم متعددة من القرآن والحديث والفقه"، و"فوائد العز بن عبد السلام"، و "فوائد في علوم القرآن"، و"أمالي عز الدين بن عبد السلام على القرآن الكريم"[1].

4- فوائد في مشكل القرآن (مطبوع).

وهو القسم الأول من "الأمالي" المتعلق بالقرآن[2].

5- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، (مطبوع)[3].

الصفحات، وعدد صفحاتها (234) صفحة، وعدد الأسطر (21).

الخامسة: نسخة مكتبة كوبرللي باستانبول برقم: (44) عنوانها: "أمالي عز الدين بن عبد السلام على القرآن العظيم" ومكتوب بعد العنوان "تضمن أحكام وأبحاث على شيء من المشكل وأجوبة عنها، وعلى شيء من الحديث الشريف له ـ أيضًا ـ وقواعد وفوائد"، خطها لا بأس به، وليس عليه اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، عدد أوراقها 93 ورقة، وفي الصفحة (23) سطرًا، وفي السطر (12) كلمة تقريبًا.

انظر كتابه: العز بن عبد السلام (119-120).

وذكر إياد خالد الطباع نسخة سادسة في مكتبة برلين برقم: (294).

انظر: مقدمة تحقيقه لكتاب شجرة المعارف، للعز (ص21) (الهامش).

(1) انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: محمد مصطفى بن الحاج (ص 27).

(2) طبعت الطبعة الأولى منه لحساب وزارة الأوقاف في دولة الكويت، سنة (1387هـ-1967م)، بتحقيق الدكتور رضوان الندوي، ثم أعيد طبعه ثانية من قبل دار الشروق بجدة، للمحقق نفسه، سنة (1402هـ-1982م).

(3) ذكر الدكتور الوهيبي أنه مطبوع في استنبول مرتين سنة (1311هـ)، و(1313 هـ)، وصورت الطبعة نفسها بمطبعة دار الفكر بدمشق، وتقع في (296) صفحة. انظر: كتابه العز بن عبد السلام (ص122).

وقد اطلعت على نسختين مطبوعتين للكتاب:

الأولى: طبعت باسم "كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز"، نشر دار البشائر الإسلامية ببيروت عام (1408هـ-1987م).

وذكر الدكتور الزحيلي أن هذه النسخة من الكتاب مصورة عن الطبعة الأولى عام (1311هـ). انظر كتابه العز بن عبد السلام (ص137).

الثانية: طبعت بتحقيق الدكتور محمد مصطفى بن الحاج، وهي القسم الأول من الكتاب، من أول الكتاب إلى الفصل السابع والأربعين، وهو "في الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظة واحدة"، وقد طبع الكتاب سنة (1992م) باسم "مجاز القرآن"، وهو من منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، طرابلس، ليبيا.

كما ذكر الدكتور يوسف الشامسي في مقدمة تحقيقه لتفسير القرآن العظيم للعز أنه اطلع على نسخة من كتاب الإشارة مكتوب على غلافها: الناشر: المكتبة العلمية بالمدينة المنورة لصاحبها محمد سلطان النمنكاني المدني، وأسفل الغلاف: مطابع دار الفكر بدمشق، وقال: لعل المكتبة المدنية صورتها عن مطبعة دار الفكر

اختصره السيوطي في "مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن"[1]، كما نسب اختصار كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ـ أيضًا ـ كذبًا وزورًا إلى ابن القيم في كتاب "الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان"[2].

وقد حقق جمع من الباحثين أن هذا الكتاب ليس لابن القيم، منهم العلامة أحمد محمد شاكر[3] / حيث قال: "ومن الكتب المنسوبة قصدًا للنفاق كتاب يسمى (الفوائد المشوق...) تُسب إلى الإمام الجليل شمس الدين ابن القيم ـ رحمة الله عليه ـ... ويظهر أن مؤلفه كان من الكتاب المنشئين، لا من العلماء المحقِّقين ـ أمثال إمامنا ابن القيم ـ فإن له في بعض المسائل تحقيقات واختيارات سخيفة، لا يقولها مَن شام للعلم بارقة، ولو لم يكن لشمس الدين ابن القيم بين أيدينا كتب غير هذا لقلنا: كاتب يتسخف، ويظن أنه محقق، وأحمق يتكايس، ويظن أنه عاقل، ولكن كتب ابن القيم تنادي بقوة نظره ودقة بحثه، وكثرة علمه، وبُعْد غوره، ولله دره من إمام جليل... وقد وصلني أن النسخة الخطية التي طبع عنها هذا الكتاب كانت نسبته فيها إلى ابن القيم مكتوبة بخط جديد غير خط الأصل، فقيل لطابعه: لا تنسبه لابن القيم، فلعل كاتب هذه لم يتحرّ النسبة، وخصوصًا أن الكتاب غير معروف في كتب ابن القيم، فأبى، ونسبه إليه، وحسبنا الله ونعم الوكيل"[4].

ومنهم أيضًا الدكتور بكر أبو زيد[5] /، فقد استدل بقرائن علمية قوية على أن الكتاب لمؤلف آخر غير ابن القيم، ومن تلك القرائن:

بدمشق، والله أعلم.
انظر: مقدمة تحقيقه لتفسير العز (69/1).

(1) انظر: كشف الظنون (1590/2).

(2) وقد طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة 1327هـ، وصور في دار الكتب العلمية ببيروت مرة أخرى. انظر: مقدمة تحقيق كتاب الإمام في بيان أدلة الأحكام، للعز (ص43).

(3) هو: أحمد بن محمد شاكر بن أحمد بن عبدالقادر من آل أبي علياء، عالم بـ الحديث والتفسير، توفي بالقاهرة سنة 1377هـ.
انظر: الأعلام (253/1).

(4) مجلة المنار (120/19) عام (1334هـ-1916م) نقلًا من كتاب جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، للدكتور محمد أحمد لوح (ص133).

(5) هو: بكر بن عبد الله أبو زيد آل غيهب القضاعي، من علماء المملكة العربية السعودية الكبار، ألف كتباً كثيرة، منها معجم المناهي اللفظية، والحدود والتعزيرات عند ابن القيم، وخصائص جزيرة العرب. توفي سنة 1429هـ.
انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع أحمد الدويش (15/1).

أ- مغايرة أسلوب الكتاب ومنهجه لطريقة ابن القيم المعهودة في التأليف، من التحقيق والحفاوة بالسنة ونصوص السلف، أما هذا الكتاب فخلو من ذلك كله؛ فإنه مبني على التعريفات والتقاسيم للحقيقة والمجاز بأسلوب لا يتواطأ مع منهج ابن القيم.

ب- أنه يمر على جملة من الأحاديث ـ وهي قليلة ـ ويذكرها مرسلة، مع ضعفها وبطلان بعضها.

ج- أنه عمد فيه إلى تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز واستغرق كلامه في ذلك نحو ثلث الكتاب، وفيه مناقضة ظاهرة لما هو معروف من منهج ابن القيم وموقفه من المجاز[1].

وقد ظهر الصواب موافقًا لما حققه أهل العلم، حيث حقق الكتاب الدكتور زكريا سعيد علي[2]، فأثبت بما لا يدع مجالًا للشّك أن هذا الكتاب ليس إلا مقدمة تفسير أبي عبد الله جمال الدين محمد بن سليمان البلخي المقدسي الحنفي الشهير بابن النقيب[3] المتوفّى سنة (698هـ)، وهو تفسيره الكبير المسمى: "التحرير والتحبير لأقوال أئمة التفسير في كلام السميع البصير"[4].

6- نبذ من مقاصد الكتاب العزيز، مطبوع[5].

وهو الجزء الأخير من كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز.

ثانيًا: الحديث النبوي وشروحه.

1- شرح حديث لا ضرر ولا ضرار[6].

قال الدكتور محمد الزحيلي: "لم يرد اسم هذا الكتاب في الكتب المنسوبة للعز، وشكك كثيرون بصحة نسبة هذه الرسالة له"[7].

---

(1) انظر: التقريب، لفقه ابن القيم (1/237-238) نقلًا من المصدر السابق.
(2) صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة الخانجي بالقاهرة (1415هـ) باسم: "مقدمة تفسير ابن النقيب". انظر: جناية التأويل (ص134).
(3) هو: محمد بن سليمان بن الحسن بن الحسين البلخي، جمال الدين أبو عبد الله، المعروف بابن النقيب، وكان إمامًا زاهدًا عابدًا، أمّارًا بالمعروف، كبير القدر.
انظر: الأعلام (6/150)، شذرات الذهب (5/442).
(4) جناية التأويل (ص134).
(5) الطبعة الأولى عام (1313هـ) في مطبعة الأستانة، وطبع أخرى عام (1416هـ)، بتحقيق أيمن عبد الرزاق الشوا، بنشر المحقق وتوزيع مكتبة الغزالي، دمشق.
(6) انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص129).
(7) انظر: العز بن عبد السلام، للزحيلي (ص288).

2- شرح حديث أم زرع، (مخطوط)[1].

3- مختصر صحيح مسلم، (مخطوط).

نسبه إليه السبكي، وكذلك الداوودي، وقال: "وأقرأه"[2]، ويشكِّك الدكتور الوهيبي في صحة نسبة الكتاب إلى العز؛ لأنه لم يذكر أحد ممن ترجم للعز مكان وجوده، ثم إن الدكتور اطلع على نسخة من مختصر صحيح مسلم للمنذري التي ألحق بها رسالة "شرح أم زرع" للعز، فلعل مَن اطّلع على هذه الرسالة نسب المختصر إليه[3].

ثالثًا: العقيدة.

1- رسالة في علم التوحيد، (مخطوط)[4].

2- وصية الشيخ عز الدين[5]، مطبوع بعنوان: "الأنواع في علوم التوحيد"، ضمن كتاب بعنوان: "رسائل في التوحيد" بتحقيق إياد خالد الطباع، وقد أوردها المؤلف في آخر كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام[6].

3- نبذة مفيدة في الرد على القائل بخلق القرآن، (مخطوط)[7].

---

(1) ذكر الدكتور الوهيبي أنه توجد منه نسخة في مكتبة الفاتح باستانبول برقم: (1141)، ويقع في ثلاث ورقات، وفي الصفحة (21) سطرًا، وفي السطر تسع كلمات تقريبًا، وهو ملحق بمجلد كبير، به مختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري (656هـ)، منسوخ في منتصف جمادى الآخرة، سنة (715هـ) بدمشق، بيد محمد بن الحسين الحنفي، وخطه جميل.
انظر: كتابه العز بن عبد السلام (ص129).

(2) انظر: طبقات الشافعية، الكبرى (248/8)، وطبقات المفسرين (320/1).

(3) العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص130).

(4) ذكر الدكتور الوهيبي أن لها نسختين، إحداهما في برلين برقم: (2426)، والأخرى في الظاهرية بدمشق برقم: (5207)، ضمن مجموع (8-9)، وتتكون من ورقة واحدة فقط، وقد اطّلع الدكتور الوهيبي على نسخة الظاهرية، فوجدها في ورقة واحدة.
انظر كتابه: العز بن عبد السلام (ص130).
ويرى الدكتور محمد مصطفى بن الحاج أن هذا مما نُسب إلى العز خطأ؛ لعدم ورود ذكره في المصادر القديمة التي تحدثت عن المؤلف.
انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن للعز، بتحقيق: محمد مصطفى بن الحاج (ص 36).

(5) انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص131).

(6) انظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام (ص204) فما بعدها.

(7) ذكر الدكتور الوهيبي أنها محفوظة بدار الكتب المصرية، برقم: (20740) ضمن مجموع من (44-46).
انظر: كتابه العز بن عبد السلام (ص132).

4- الفرق بين الإسلام والإيمان، مطبوع بعنوان: "معنى الإيمان والإسلام، أو الفرق بين الإيمان والإسلام" بتحقيق إياد خالد الطباع.

5- بيان أحوال الناس يوم القيامة، (مطبوع)[1].

6- ملحة الاعتقاد.

ذكر الدكتور الوهيبي أن للعز كتابًا باسم "ملحة الاعتقاد أو العقائد"، وفي هذا إشارة إلى أنهما كتاب واحد[2].

وهي مطبوعة بعنوان: "الملحة في اعتقاد أهل الحق" للعز بن عبد السلام ضمن عنوان "رسائل في التوحيد"، بتحقيق إياد خالد الطباع[3].

ومطبوعة ضمن ترجمة العز في طبقات الشافعية للسبكي[4].

7- وصية الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى ربه الملك العلام، الوصية مطبوعة ضمن كتاب "رسائل في التوحيد"، بتحقيق إياد الطباع (ص46-47).

رابعًا: الفقه وأصوله.

1- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، وهو من أهم كتب العز بن عبد السلام في أصول الفقه، وقد طبع عدة طبعات، منها:[5].

2- القواعد الصغرى، مطبوع، وهو مختصر لكتابه "قواعد الأ حكام"[6].

---

(1) طبع في دار الطباعة للتراث، بطنطا، سنة (1410هـ)، ثم طبع ثانية بتحقيق: إياد خالد الطباع.
انظر: مقدمة تحقيق الطباع للكتاب (ص5-6) الطبعة الثالثة عام (1426هـ).

(2) العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص115، 132-133).

(3) الطبعة الثانية سنة (1420هـ-1999م).

(4) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (219/8-234).

(5) **الأولى:** طبعة المكتبة الحسينية، بالقاهرة، سنة (1353هـ).
الثانية: طبعة المكتبة التجارية، بالقاهرة.
الثالثة: طبعة دار الشرق، بالقاهرة، سنة (1388هـ-1968م).
ذكر هذه الطبعات الثلاث الدكتور الوهيبي.
انظر كتابه: العز بن عبد السلام (ص134).
والرابعة: طبعة مؤسسة الريان، ببيروت، سنة (1410هـ-1990م).
والخامسة: طبعة دار ابن حزم ببيروت، سنة (1424هـ-2003م).

(6) وهو مطبوع مرة بعنوان: "الفوائد في اختصار المقاصد، المسمى بالقواعد الصغرى"، بتحقيق: جلال الدين عبد الرحمن، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى سنة (1409هـ-1988م)، وطبع مرة أخرى باسم: "القواعد الصغرى، الفوائد في مختصر القواعد"، بتحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض،

3- الإمام في بيان أدلة الأحكام، ويُسمى "الدلائل المتعلقة بالملا ئكة والنبيين عليهم السلام والخلق أجمعين"، مطبوع[1].

4- مقاصد الصلاة، مطبوع[2].

5- الترغيب عن صلاة الرغائب وما فيها من مخالفة السنن المشروعة، مطبوع[3].

6- مقاصد الصوم، مطبوع[4].

7- مناسك الحج، مطبوع[5].

8- أحكام الجهاد وفضله، مطبوع[6].

9- الغاية في اختصار نهاية المطلب في دراية المذهب لإمام الحرمين الجويني، مخطوط[7].

مكتبة السنة بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة (1414هـ-1994م).

(1) في رسالة لدرجة (الماجستير) بجامعة أم القرى، بتحقيق رضوان مختار غربية، طبعته دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى سنة (1407هـ-1987م).

(2) بتحقيق الأستاذ إياد خالد الطباع، عن دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى سنة (1413هـ-1992م).

(3) في طبعتين بالمكتب الإسلامي، الطبعة الأولى سنة (1380هـ)، والثانية سنة (1405هـ)، وكلتاهما بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني ومحمد زهير الشاويش بعنوان: "مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام، وابن الصلاح حول صلاة الرغائب المبتدعة".
انظر: العز بن عبد السلام للوهيبي (ص147)، ومقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز ، بتحقيق: ابن الحاج (ص30).
وأخيرًا طبعت بتحقيق إياد خالد الطباع، عن دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى سنة (1422هـ-2001م)، بعنوان: رسالة في ذم صلاة الرغائب، ورسالة في رد جواز صلاة الرغائب، للعز بن عبد السلام، ورسالة في جواز صلاة الرغائب، لتقي الدين ابن الصلاح.

(4) بتحقيق إياد خالد الطباع، عن دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى، سنة (1413هـ-1992م).

(5) بتحقيق إياد خالد الطباع، عن دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى، سنة (1413هـ-1992م).

(6) بتحقيق نزيه حماد، دار الوفاء، بمكة المكرمة سنة (1986م).

(7) ذكر الدكتور الوهيبي أنه توجد منه نسخة في دار الكتب المصرية برقم: (189) تقع في خمسة أجزاء من الحجم الكبير، ينقصها الجزء الثالث، وأخرى في مكتبة جوته برقم: (949) بخط المؤلف سنة (745هـ)، ويوجد الجزء الأول من نسخة أخرى في معهد مخطوطات جامعة الدول العربية مصور عن نسخة خطية في مكتبة سراي أحمد الثالث باستانبول، والكتاب اختصار لكتاب "نهاية المطلب في دراية المذهب" لإمام الحرمين الجويني، في الفقه الشافعي.
انظر كتابه: العز بن عبد السلام (ص149-150).

10- الجمع بين الحاوي والنهاية، ذكره السبكي والداوودي[1]، ولم يشر أحد إلى موضع وجوده في العالم، وهو اختصار لكتابي الحاوي للماوردي، والنهاية للجويني.

11- شرح منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، لأبي عمرو بن الحاجب[2]، ويرى الدكتور محمد مصطفى بن الحاج أن هذا مما نسب إلى العز خطأ؛ لعدم ورود ذكره في المصادر القديمة التي تحدثت عن المؤلِف[3].

12- قاعدة الواسطة[4].

خامسًا: الفتاوى.

1- الفتاوى الموصلية، مطبوع[5].

2- الفتاوى المصرية، مطبوع[6].

وقد جمعت الفتاوى في كتاب واحد، ذكرت فيه الأسئلة الموصلية متصلة بالمصرية، وهو مطبوع عدة طبعات[7].

سادسًا: التصوف.

1- شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، مطبوع عدة

---

(1) انظر: طبقات الشافعية الكبرى (248/8)، وطبقات المفسرين (320/1)، والعز بن عبد السلام، للوهيبي (ص150)، ومقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: ابن الحاج (ص30).

(2) انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص151).

(3) انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: محمد مصطفى ابن الحاج (ص35).

(4) ذكر الأستاذ الطباع أنه توجد منها نسخة في مغنيسا بتركيا تحت رقم: (3/5833) ق(91ب-106ب) كتبت في القرن التاسع.
انظر: مقدمة تحقيقه لشجرة المعارف، للعز (ص25) (الهامش). وانظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: ابن الحاج (ص30).

(5) بتحقيق إياد خالد الطباع، عن دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى سنة (1419هـ-1999م).

(6) بتحقيق إياد خالد الطباع، عن دار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى سنة (1428هـ-2007م).

(7) 1- طبعة صادرة عن مكتبة القرآن، القاهرة، سنة (1987م)، بتحقيق مصطفى عاشور.
2- طبعة صادرة عن دار المعرفة، ببيروت، سنة (1406هـ-1986م)، بتحقيق عبد الرحمن عبد الفتاح.
3- طبعة صادرة عن مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى سنة (1416هـ-1996م)، بتحقيق: الدكتور محمد جمعة كردي، وهو أصل لرسالته لمرحلة الدكتوراه من جامعة البنجاب.
انظر: مقدمة تفسير القرآن، للعز، بتحقيق: يوسف الشامسي (81/1).

طبعات[1].

2- الفتن والبلايا والمحن والرزايا، ويسمى أيضًا "فوائد البلوى و المحن"، مطبوع[2].

3- رسالة في القطب والأبدال الأربعين.

ذكرها حاجي خليفة في كشف الظنون[3]، وفي هذه الرسالة بيّن العز بطلان قول الناس بوجودهم، وأثبت أنهم غير موجودين، ويرى الدكتور مصطفى بن الحاج أن هذا الكتاب منسوب إلى العز خطأ؛ لأ نه لم يذكر في المصادر والمراجع القديمة[4]، ويذكر الدكتور الزحيلي أن لها نسخة في أوقاف بغداد، وأخرى في لينغراد، وأنها طبعت في حلب[5].

4- مقاصد الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبي، ويسمى أيضًا "مختصر رعاية المحاسبي"، مطبوع[6].

5- مسائل الطريقة في علم الحقيقة[7].

اشتهرت "بالستين مسألة" لأنها تتضمن ستين سؤالًا في الأخلاق والتصوف والإيمان، مطبوع في مصر ضمن كتاب "تحفة الإخوان" لأ حمد الدرديري، وهي عبارة عن أسئلة وأجوبة في التصوف، ويرى الدكتور محمد مصطفى بن الحاج أن هذا الكتاب مما نسب إلى العز خطأ، بينما هو من تأليف أبي محمد غانم المقدسي المتوفّى سنة (678هـ)[8].

سابعًا: السيرة.

---

(1) الطبعة الأولى: بتحقيق إياد خالد الطباع، سنة (1410هـ-1989م)، عن دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق.
الثانية: بتحقيق أبي عبد الله حسين عكاشة، دار ماجد عسيري، جدة.
الطبعة الأولى: سنة (1421هـ-2000م).
الثالثة: بتحقيق: حسان عبد المنان، بدون رقم الطبعة وتاريخها، نشر بيت الأ فكار الدولية.

(2) مطبوع مرة بتحقيق إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، ببيروت، ودار الفكر بدمشق، سنة (1413هـ-1992م)، ومرة أخرى بتحقيق: عبد الفتاح حسين محمد همام، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

(3) انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص155).

(4) انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: ابن الحاج (ص35).

(5) انظر: العز بن عبد السلام، للزحيلي (ص48).

(6) بتحقيق إياد خالد الطباع، الطبعة الأولى، سنة (1413هـ-1992م)، عن دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق.

(7) انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: ابن الحاج (ص33).

(8) انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: ابن الحاج (ص33-34).

1- بداية السول في تفضيل الرسول صلى الله عليه وسلم تسليمًا كثيرًا، ويسمى أيضًا "بداية السول فيما سنح من تفضيل الرسول"، و"منتهى السول في تفضيل الرسول" و"منية السول في تفضيل الرسول ص"، مطبوع عدة طبعات[1].

2- قصة وفاة النبي ص، مخطوط[2].

ثامنًا: علوم أخرى.

1- مجلس في ذم الحشيشة، مخطوط[3].

2- نهاية الرغبة في أدب الصحبة، مخطوط[4].

3- ثلاثة وثلاثون شعرًا في مدح الكعبة، مخطوط[5].

4- ترغيب أهل الإسلام في سُكنى الشام، مطبوع[6].

---

(1) طبعه الشيخ أبو الفضل عبد الله محمد الصديق الغماري، بمطبعة الشرف، ثم نشره صلاح الدين المنجد سنة (1401هـ-1981م)، ثم نشره محمد ناصر الدين الألباني سنة (1403هـ)، وأخيرًا طبعت بتحقيق إياد خالد الطباع، سنة (1415 هـ-1995م)، عن دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق.
انظر: مقدمة تحقيق الكتاب، للطباع (ص6-7).

(2) توجد منها نسخة في مكتبة برلين برقم: (H9614).
انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص157).
ويرى الدكتور محمد مصطفى بن الحاج أنه من المنسوب إلى العز خطأ؛ لإغفال المصادر القديمة نسبتها إلى العز. انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: بن الحاج (ص36).

(3) توجد منه نسخة في مكتبة بريل (ليدن) برقم: (2: 1056)
انظر: العز بن عبد السلام، للوهيبي (ص157).
وجعله ابن الحاج من المنسوب إلى العز خطأ؛ لإغفال المصادر القديمة نسبتها إلى العز.
انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: ابن الحاج (ص36).

(4) توجد منه نسخة في المكتبة الأهلية بباريس برقم: (25: 1176).
انظر: العز بن عبد السلام للوهيبي (ص157).
ويرى الدكتور محمد مصطفى بن الحاج أنها من تأليف أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين ابن محمد بن موسى الأزدي السلمي (ت412هـ).
انظر: مقدمة تحقيقه مجاز القرآن، للعز(ص34).

(5) توجد منه نسخة في مكتبة برلين برقم: (25: 6068).
انظر: العز بن عبد السلام للوهيبي (ص158).
ويرى الدكتور الوهيبي أن هذه الأبيات ربما تكون مما نسب إلى الشيخ خطأ كما نسب إليه كتب أخرى؛ لأنه لم يعرف له من النظم سوى بيت واحد، ولأن المصادر القديمة لم تذكر هذه الأبيات ضمن مؤلفاته.
انظر: كتابه العز بن عبد السلام (ص152).

(6) طبع في المكتبة التجارية بالقدس سنة 1359هـ-1940م، بتحقيق أحمد

5- رسالة في الزهد[1].

سامح الخالدي.
انظر: العز بن عبد السلام للوهيبي (ص158).
ثم طبع بعمان وبغداد، بتحقيق محمد شكور المياديني، سنة 1407هـ-1987م.
انظر: مقدمة تحقيق الكتاب، للطباع (ص5) والعز بن عبد السلام للزحيلي (ص 139). وطبع أخيرًا بتحقيق إياد خالد الطباع، سنة 1413هـ-1992م، عن دار الفكر المعاصر ببيروت، ودار الفكر بدمشق، وذكر الدكتور محمد مصطفى بن الحاج أنه أتم تحقيقه، ولم ينشره بعد.
انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: ابن الحاج (ص33).

(1) توجد منها نسخة في استانبول.
انظر: مقدمة تحقيق شجرة المعارف، للعز، بتحقيق: الطباع (ص25) (الهامش).

الكتب المنسوبة خطأ إلى العز بن عبد السلام:

نسب إلى العز ابن عبد السلام بعض الكتب وهي ليست من تأليفه، وقد وقع الخلط بينه وبين عز الدين بن عبد السلام ابن الشيخ أحمد المقدسي الواعظ المتوفّى سنة (678هـ)، وعز الدين بن أحمد بن محمد بن عبد السلام المصري الشافعي، المنوفي وذلك للتشابه بين الأسماء[1]، ومن هذه الكتب المنسوبة إلى العز ما يلي:

1- كشف الإشكالات عن بعض الآيات:

هذه رسالة صغيرة موجودة بدار الكتب المصرية برقم: (836)، وتقع في (12) ورقة، نسبها مفهرس الدار إلى العز، وفيها ورقة من مدير الدار، يرجو من القراء ذكر المؤلف الحقيقي لهذه الرسالة، وحققها الدكتور رضوان الندوي في ملحق لكتاب "فوائد في مشكل القرآن"، ونبّه أنها ليست للعز، ثم عثر الدكتور الوهيبي على نسخة أخرى بالدار أيضًا برقم: (297) تيمورية، وعليها اسم المؤلف الحقيقي ، وهي بعنوان "أجوبة على استشكالات وقعت للعز بن عبد السلام"، تأليف محمد بن أحمد بن عبد الهادي (744هـ)، منسوخة سنة 1317هـ بخط واضح[2].

2- فرائد الفوائد وتعارض القولين لمجتهد واحد:

ذكر الدكتور الوهيبي أنه اطلع على هذا الكتاب فوجده من تأليف شمس الدين بن محمد السلمي الشافعي الشهير بالمناوي، وذلك بعد الاطلاع على فهرس دار الكتب الوطنية[3]، وقد طبع الكتاب منسوبًا إلى مؤلِفه شمس الدين، بتحقيق أبي عبد الله محمد بن الحسن بن إسماعيل، وتخريج وتعليق أبي معاذ أيمن عارف الدمشقي، صدر عن دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى سنة 1415هـ-1995م[4].

3- العماد في مواريث العباد:

هذا الكتاب من تأليف عز الدين بن أحمد بن عبد السلام المصري

---

(1) انظر: مقدمة تحقيق تفسير القرآن للعز، بتحقيق: الشامسي (85/1).
(2) انظر: العز بن عبد السلام للوهيبي (ص160)، ومقدمة تحقيق تفسير القرآن، للعز، بتحقيق: الشامسي (85/1).
(3) انظر: العز بن عبد السلام للوهيبي (ص161).
(4) مقدمة تحقيق تفسير القرآن للعز، بتحقيق: الشامسي (86/1).

الشافعي، المنوفي[1]، وقد فهرسه مفهرس مخطوطات الظاهرية برقم: (6690)، ضمن مؤلفات العز بن عبد السلام السلمي[2].

4- حل الرموز ومفاتيح الكنوز:

وهو من تأليف عز الدين بن عبد السلام بن أحمد المقدسي، كما ظهر للدكتور الوهيبي من اطلاعه على ثلاث نسخ مخطوطة في جامعة استانبول برقم:
(3623) AY و(2787) و(1346) AY، وكلها مكتوب عليها اسم المؤلف المذكور، وللكتاب نسخ أخرى بمكتبة بايزيد باستانبول برقم: (3329: 68) وفي الظاهرية بدمشق برقم: (16) تصوف، وفي معهد مخطوطات جامعة الدول العربية برقم: (143) توحيد[3].

5- نخبة العربية في ألفاظ الأجرومية في النحو:

وهو من تأليف أحمد بن محمد بن عبد السلام، والذي يؤيد أنه ليس للعز أن ابن آجروم قد ولد عام (672هـ)، أي: بعد وفاة العز[4].

6- كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار:

هذا الكتاب لعز الدين بن عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي ، بتحقيق مختار هاشم، ونشر دار الطباع بدمشق[5].

7- رسالة الشيخ عز الدين بن عبد السلام في التوحيد:

مطبوع ضمن كتاب بعنوان: "رسائل في التوحيد"، بتحقيق إياد خالد الطباع، سنة 1415هـ-1995م.

ذكرها إياد الطباع ضمن رسائل في العقيدة، وهو يظن أنها رسالة في الرد على المبتدعة والحشوية، ثم شكك في نسبتها إلى العز بن عبد السلام السلمي، قال: "ولعلها رسالة (الرد على المبتدعة و الحشوية)... وإنما أظن أنها هي لما احتوت من ردٍ على أصل الفرق، إ لا أن ذلك لم يشجعني إلى القطع لها بهذه التسمية؛ نظرًا لأن أسلوبها

---

(1) انظر: مقدمة تحقيق مجاز القرآن، للعز، بتحقيق: محمد مصطفى ابن الحاج (ص34).

(2) مقدمة تحقيق تفسير القرآن للعز، بتحقيق: يوسف الشامسي (85/1).

(3) انظر: العز بن عبد السلام للوهيبي (ص162).

(4) انظر: العز بن عبد السلام للوهيبي (ص163)، ومقدمة تحقيق شجرة المعارف، للعز بتحقيق إياد خالد الطباع (ص31).

(5) انظر: مقدمة تحقيق شجرة المعارف للعز، بتحقيق: إياد خالد الطباع (ص31)، والعز بن عبد السلام للوهيبي (ص163).

ليس بقريب إلى كتابة العز وإنشائه، ولا أبعد القول أنها بأسلوب عز الدين بن عبد السلام بن أحمد بن غانم المقدسي المعتني بهذا الأ سلوب من الكتابة"[1].

وقد اطلعت على هذه الرسالة واتضح لي ما ذكره الأستاذ إياد الطباع أن أسلوبها بعيد عن كتابة العز.

(1) انظر: مقدمة رسائل في التوحيد، تحقيق إياد الطباع (ص8)، وانظر: نص الرسالة (ص37) وما بعدها.

خامسًا: عقيدته.

يُعَدُ العز بن عبد السلام أحد أعلام المذهب الأشعري ومن المتعصبين له، وقد أبان ذلك في عقيدته المسماة "ملحة الاعتقاد" التي أرسلها إلى الملك الأشرف، وهذه الرسالة التي ألفها العز لها دافع وسبب، وذلك أن الملك الأشرف كان له ميل إلى المحدِّثين والحنابلة، كما له ميل إلى العز بن عبد السلام؛ لما عليه من القيام لله والعلم و الدين. وفي عصره حصلت بين الحنابلة والشافعية فتنة بسبب العقائد، وقرّر الحنابلة للملك الأشرف أن العز بن عبد السلام مخالف لاعتقاد السلف، وأنه أشعري العقيدة، يخطئ مَن يعتقد بالحرف و الصوت ويبدِّعه، ومن جملة اعتقاده أنه يقول بقول الأشعري: إن الخبر لا يشبع، والماء لا يروي، والنار لا تحرق. فكتبوا للعز فتيا في مسألة الكلام فلما جاءته الفتيا قال: هذه الفتيا كُتبت امتحانًا لي، و الله لا كتبتُ فيها إلا ما هو الحق. فكتب كتابه "ملحة الاعتقاد"، ومما جاء فيه:

1- أن القرآن قديم أزلي قائم بذاته ـ تعالى ـ، وأن القرآن الذي في المصحف هو دليل على كلام الله، وليس هو كلام الله.

2- أنه ـ تعالى ـ متكلِم بكلام أزلي ليس بحرف ولا صوت.

3- الدفاع عن الأشعري في مسألة أن المسبب هو الخالق لا السبب.

4- الطعن على أهل السنة ونسبتهم إلى الحشو والتجسيم.

5- دعواه أن مذهب الأشاعرة في صفة الكلام هو مذهب السلف ، ومنهم الإمام أحمد.

فلما قرأ الملك الأشرف الملحة في الاعتقاد غضب على العز، وكتب إليه جوابًا عنها، فردّ عليه العز، فأرسل إليه وزيره فأمره بثلا ثة أشياء:

1- أن يتخلى عن الإفتاء.

2- أن لا يجتمع بأحد.

3- أن يلزم بيته.

ومكث العز على تلك الحالة أيامًا معدودة، ثم انفرج الموقف عندما تدخّل الشيخ جمال الدين الحصيري[1] عند الملك الأشرف،

(1) هو: محمود بن أحمد بن عبد السيد بن عثمان، أبو المحامد، جمال الدين البخاري الحصيرى: فقيه، انتهت إليه رياسة الحنفية في زمانه، له من

وزعم أن ما عليه العز هو الحق، وهو اعتقاد المسلمين وشعار الصالحين ويقين المؤمنين، وكل ما في الرسالة صحيح. فقام السلطان يسترضي العز بن عبد السلام، ويستدرك ما فاته فقال: "نحن نستغفر اللّه مما جرى، ونستدرك الفارط في حقِّه، واللّه لأ جعلنه أغنى العلماء، وأرسل للشيخ واسترضاه وطلب محاللته ومخاللته"[1].

وهذه القصة تدل على شدة العز وقوته فيما يراه حقًا، وتدل على تعصُّبه للمذهب الأشعري وحصره الحق فيه.

وسيأتي مناقشة بعض ما جاء في هذه الرسالة في موقفه من صفة الكلام[2]
بإذن اللّه.

المصنفات: "التحرير في شرح الجامع الكبير"، و"خير المطلوب في العلم المرغوب في الفتاوى"، وغيرها. توفي سنة 636هـ.
انظر: السير (53/23)، وشذرات الذهب (182/5)، والأعلام (53/23).
(1) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (218/8 وما بعدها).
(2) انظر: (ص363) وما بعدها.

سادسًا: مكانته وثناء الناس عليه.

احتلّ العز بن عبد السلام مكانة رفيعة بين علماء عصره، وأصبح إمام الشافعية في عهده، وبلغ رتبة الاجتهاد، وكان / عالـمًا جليلًا أمّارًا بالمعروف، ونهّاءً عن المنكر، وكانت هذه صفة بارزة فيه، لا يخشى في الله لومة لائم، محاربًا للبدع، مجاهدًا زاهدًا ورعًا خطيبًا مفوّهًا.

وقد أثنى على العز بن عبد السلام كلُّ مَن ترجم له، واتفقوا على شجاعته في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبراعته في الفقه وعلمه وزهده.

قال ابن الحاجب[1]: "ابن عبد السلام أفقه من الغزالي"[2].

وقال أبو الحسن الشاذلي: "قيل لي: ما على وجه الأرض مجلس في الفقه أبهى من مجلس العز بن عبد السلام"[3].

وقال الحافظ زكي الدين المنذري[4]، مفتي الشافعية بمصر، ومعاصر العز: "كنا نفتي قبل حضور الشيخ عز الدين، وأما بعد حضوره فمنصب الفتيا متعيّن فيه"[5].

وقال أبو شامة[6]: "وكان أحقّ الناس بالخطابة والإمامة، وأزال كثيرًا من البدع التي كان الخطباء يفعلونها من دقّ السيف على المنبر ، وغير ذلك"[7].

وقال ابن دقيق العيد[8]: "كان ابن عبد السلام أحد سلاطين العلماء"[9].

وقال اليافعي[10]: "...بحر العلوم والمعارف، والـمُعظّم في

---

(1) هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب: فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية، . توفي سنة 646هـ.
انظر: السير (264/23)، وشذرات الذهب (234/5)، والأعلام (211/4).
(2) طبقات الشافعية الكبرى (214/8)، وطبقات المفسرين (320/1).
(3) حسن المحاضرة (315/2).
(4) سبقت ترجمته (ص34).
(5) حسن المحاضرة (315/2).
(6) سبقت ترجمته (ص29).
(7) شذرات الذهب (302/5).
(8) سبقت ترجمته (ص31).
(9) طبقات الشافعية الكبرى (214/8)، وحسن المحاضرة (315/1).
(10) هو: عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني، أبو محمد، عفيف الدين: مؤرخ، باحث،

البلدان، ذو التحقيق والإتقان... وهو من الذين قيل فيهم: علمهم أكثر من تصانيفهم، لا من الذين عبارتهم دون درايتهم، ومرتبته في العلوم ظاهرة مع السابقين من الرعيل الأول"[1].

وهو في نظر ابن السبكي[2]: "شيخ الإسلام والمسلمين، وأحد الأ ئمة الأعلام، سلطان العلماء، إمام عصره بلا مدافعة، القائم بالأمر بـ المعروف والنهي عن المنكر في زمانه، المطّلع على حقائق الشريعة وغوامضها، العارف بمقاصدها، لم ير مثل نفسه، ولا رأى مَن رآه مثله، علمًا وورعًا وقيامًا في الحق وشجاعةً وقوة جنان وسلاطة لسان"[3].

وقال أيضًا: "...فكان أعلمَ أهل زمانه، ومن أعبد خلق اللّه تعالى"[4].

وقال الأسنوي[5]: "كان / شيخَ الإسلام علمًا وعملًا وورعًا وزهدًا، وتصانيف وتلاميذ، آمرًا بالمعروف، ناهيًا عن المنكر"[6].

متصوف، من شافعية اليمن، من كتبه "مرآة الجنان"، و"عبرة اليقظان، في معرفة حوادث الزمان"، و"نشر المحاسن الغالية، في فضل مشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية". توفي سنة 768هـ.
انظر: شذرات الذهب (210/6)، والأعلام (72/4).

(1) مرآة الجنان (153/4).
(2) هو: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، شافعي المذهب، أبو نصر أشعري المعتقد. من أشد أعداء شيخ الإسلام ابن تيمية،توفي سنة (756هـ).
انظر: شذرات الذهب (221/6)، الفتح المبين (184/2-185)، والأعلام (185/4).
(3) طبقات الشافعية الكبرى (209/8).
(4) المصدر السابق (213/8).
(5) هو: جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، المصري، الشافعي، منقح الألفاظ، ومحقق المعاني. توفي سنة 772هـ.
انظر: شذرات الذهب(223/6)، الأعلام (344/3).
(6) طبقات الشافعية، للأسنوي (84/2).

سابعًا: وفاته.

توفِّي الشيخ عز الدين بن عبد السلام في يوم السبت، تاسع جمادى الأولى، سنة ستين وستمائة من الهجرة النبوية الشريفة بمصر، ودُفن بسفح المقطم بالقرافى، في يوم الأحد عاشر جمادى الأ ولى[1].

وشهد جنازته خلق كثير لا يُحصَون؛ السلطان فمن دونه[2].

(1) انظر: تاريخ علماء بغداد (ص107).
(2) انظر: فوات الوفيات (351/2)، والبداية والنهاية (236/13)، وشذرات الذهب (302/5).



منهج العز في دراسة العقيدة

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: مصادر العز في تلقي العقيدة ومنهجه في تقريرها.

الفصل الثاني: موقف العز من علم الكلام والتصوف.

الفصل الثالث: موقفه من المجاز.

الفصل الرابع: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من العز بن عبد السلام.







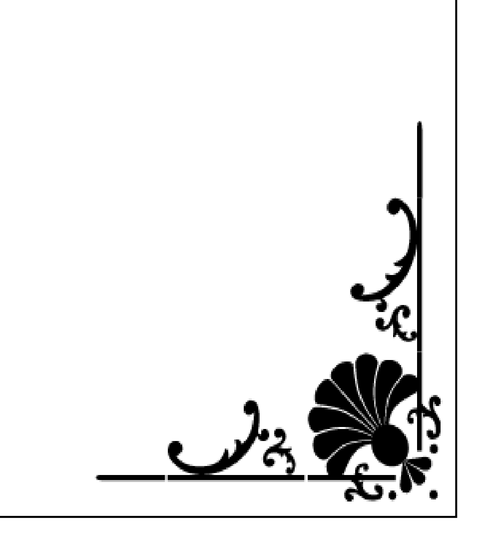
مصادر العز في تلقي العقيدة ومنهجه في تقريرها

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مصادر العز في تلقي العقيدة.

المبحث الثاني: منهجه في تقرير العقيدة.







المبحث الأول: مصادر العز في تلقي العقيدة.

من خلال قراءتي لمؤلفات العز بن عبد السلام تبيّن لي اعتماده على المصادر الرئيسة والمعتبرة عند أهل السنة والجماعة في تلقِّي العقيدة، وهي الكتاب والسنة والإجماع، إلى جانب اعتماده على العقل، موافقًا بذلك الأشاعرة وغيرهم من أهل الكلام.

يقول العز: "أدلةُ شرعيةِ الأحكام: الكتاب والسنة والإجماع..."[1].

أولاً: القرآن والسنة.

القرآن والسنة هما المصدران اللذان يعتمد عليهما أهل العلم والإيمان في التلقِي والاستدلال على مسائل الاعتقاد وغيرها. فما أثبتاه وجب أن يثبته المسلم، وما نفياه وجب على المسلم نفيه، فلا هدى ولا صلاح إلا بالتمسك بهما، فقد تكفّل الله لنا إن تمسكنا بهما أن لا نضل ولا نشقى؛ قال تعالى: ﭽ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﭼ[2].

قال ابن عباس ت في تفسير هذه الآية: "تضمّن الله لمن قرأ القرآن واتبع ما فيه أن لا يضل في الدنيا، ولا يشقى في الآخرة"[3].

وقد نفى الله تبارك وتعالى الإيمان عمن أعرض وتكبّر عن حكم النبي ص فقال: ﭽ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﭼ[4].

وأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بأن يردُّوا ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة؛ قال تعالى: ﭽ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﭼ[5].

قال مجاهد وغير واحد من السلف: أي: إلى كتاب الله، وسنة رسوله ص[6].

وعلى ذلك نهج أهل السنة والجماعة، فاعتمدوا على الكتاب و

---

(1) قواعد الأحكام (ص322).
(2) سورة طه، الآيتان: 123-124.
(3) رواه الطبري في تفسيره (191/1).
(4) سورة النساء، آية:65.
(5) سورة النساء، آية:59.
(6) انظر: تفسير ابن كثير (518/1).

السنة، وتمسّكوا بهما، وعظّموا نصوصهما، ولم يعارضوها بعقولهم وآرائهم.

وقد استدل العز بن عبد السلام بالقرآن الكريم والسنة النبوية على كثير من المسائل العقدية، وأكّد على ضرورة اتباع الكتاب و السنة، وأن الالتزام بهما مصدر سعادة العبد، فقال: "والسعادة كلها في اتباع الشريعة في كل ما ورد وصدر، ونَبْذ الهوى فيما يخالفها، فقد قال تعالى: ﭽ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﭼ[1]، أي فلا يضلُّ في الدنيا عن الصواب، ولا يشقى بالآخرة بالعذاب. وقال ابن عباس في قوله تعالى: ﭽ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﭼ[2]: اتبعوا ما أنزل إليكم من الكتاب والسنة[3]، ﭽ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﭼ[4]"[5].

وقال أيضًا: "فالسعادة كل السعادة في اتباع القرآن والتمسك بشريعة الإسلام، وسُنة النبي عليه الصلاة والسلام، ومن خالف ذلك فقد بَعُد من الله بقدر ما خالف منه، فمَن شاء فليقلل، ومن شاء فليستكثر"[6].

ودعا العز إلى تدبر كلام الله؛ للتخلق بأخلاقه، والعمل به، فقال بعد سوقه لقوله تعالى: ﭽ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭼ[7]، وقوله: ﭽ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﭼ[8]: "إنما أنزل الله كتابه؛ ليتأدب عبادهُ بآدابه، ويتخلّقوا بأخلاقه، ويتأمّلوا ما فيه من الثناء على الله، وما لم يُتَدَبّر ذلك حتى يُفهم، لا يمكن العمل به، فإنه رسائل أرسلها الله تعالى إلى عباده؛ لينفذوها، لا لتُقرأ عليهم فلا يفهموها، ولا يقيموها"[9].

وقال أيضًا: "فطوبى لمن فهم خطابه ـ تعالى ـ وتبع كتابه، وقبل نصائحه، وشكر منائحه، فمن أفضل منائحه تفهّمُ كتابه وتعقّل خطابه؛ ليتقرب بذلك إليه شكرًا على ما أولاه وأبلاه، ومنحه وأعطاه، وشكرُه

---

(1) سورة طه، آية:123.
(2) سورة الأعراف، آية:3.
(3) لم أجده فيما تيسر لي من كتب التفاسير.
(4) سورة الأحزاب، آية:71.
(5) قواعد الأحكام (ص22).
(6) المصدر السابق (ص334-335).
(7) سورة ص، آية:29.
(8) سورة النساء، آية:82.
(9) شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال (ص81).

هو طاعته واجتناب معصيته"[1].

وقال أيضًا: "وإن قرأ آيات الصفات، تأمّل تلك الصفة، فإن كانت مشعرة بالتوكّل فليعزم عليه، وإن كانت موجبة للحياء فليستحي منه، وإن كانت موجبة للتعظيم فليعظمه، وإن كانت موجبة للحب فليحبّه، وإن كانت حاثّة على طاعة فليعزم على إتيانها، وإن كانت زاجرة عن معصية فليعزم على اجتنابها"[2].

وبالشرع يزن العز الرجال يقول: "والشرع ميزان يُوزن به الرجال، وبه يتبين الربح من الخسران، فمَن رجح في ميزان الشرع كان من أولياء الله... فإذا رأيت إنسانًا يطير في الهواء، ويمشي على الماء، أو يخبر بالمغيّبات، ثم يخالف الشرع بارتكاب المحرمات بغير سبب محلِل، أو يترك الواجبات بغير سبب مجوّز، فاعلم أنه شيطان نصبه الله فتنة للجهلة..."[3].

ويذمُ العز المقلِد المتعصِّب من غير دليل، مجانبًا للحق، غير مبال بإرجاع الأقوال والأفعال إلى المصادر التي يجب التلقّي منها وا لاستدلال بها، فيقول: "ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلِدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعًا، وهو مع ذلك يقلِده فيه، ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه، جمودًا على تقليد إمامه، بل يتحيّل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأوّلها بالتأويلات البعيدة الباطلة؛ نضالًا عن مقلّده..."[4].

وقال أيضًا: "فما أفسد أحوال طلاب العلم إلا اعتقادهم في مقلّديهم أن ما يقولونه بمثابة ما قاله الشرع، حتى يتعجبوا من المذهب الذي يخالف مذهبهم، مع كون مذهبهم بعيدًا من الحق و الصواب، ومَن هداه الله علم أنهم بشر، يصيبون ويخطئون"[5].

ومع هذا التعظيم من العز بن عبد السلام للكتاب والسنة، ودعوته إلى ضرورة الالتزام بهما إلا أنه خالف منهج أهل السنة و الجماعة في بعض المسائل العقدية، ووافق الأشاعرة كما سيتبين ذلك في ثنايا هذا البحث.

---

(1) قواعد الأحكام (ص164).
(2) المصدر السابق (ص240).
(3) المصدر السابق (ص501)، وانظر (ص498-499) من نفس المصدر.
(4) قواعد الأحكام (ص438).
(5) قواعد الأحكام (ص191).

ثانيًا: الإجماع.

الإجماع لغة: مصدر أجمع، فيقال: أجمع يجمع، إجماعًا، فهو مجمع.

ويطلق، ويراد به أحد معنيين:

الأول: العزم المؤكد، ومنه قوله تعالى: ﭽﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂﭼ[1]، أي اعزموا أمركم.

والثاني: الاتفاق، ومنه قولهم: أجمع المسلمون على كذا، أي: اتفقوا عليه[2].

والإجماع في الاصطلاح: هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ص بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور[3].

والاحتجاج بالإجماع إذا ثبت أصل من أصول أهل السنة: "... وسموا أهل الجماعة؛ **لأن الجماعة هي الاجتماع ، وضدها الفرقة**...، والإجماع هو الأصل الثالث الذي يُعتمَد عليه في العلم والدين، وهم يزنون بهذه الأصول الثلاثة ـ أي الكتاب والسنة والإجماع ـ جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة، مما له تعلق بالدين. والإجماع الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كثر الاختلاف، وانتشر في الأمة"[4].

والإجماع عند العز المصدر الثالث من مصادر التشريع وهو حجة، وقد استدل على حجّيته بقوله تعالى: ﭽﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇﭼ[5].

قال العز: "الآية حجة على إجماع الأمة؛ لأن خلافهم اتباع غير سبيل المؤمنين"[6].

وقال أيضًا: "قوله ص: **[وإنّ من أمتي قومًا على الحقّ حتى ينزلَ عيسى]**[7]. فيه دليل على أن إجماع كل عصر حجة"[8].

(1) سورة يونس، آية:71.

(2) انظر: لسان العرب لابن منظور (57/8، 58)، والقاموس المحيط للفيروز آبادي (ص710).

(3) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني (348/1)، والإحكام للآمدي (262/1).

(4) شرح العقيدة الواسطية لمحمد خليل هراس (ص140).

(5) سورة النساء، آية:115.

(6) انظر: تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة للعز بن عبد السلام، تحقيق الشامسي (567/2).

(7) أخرجه مسلم بلفظ مقارب في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان

ومن المسائل العقدية التي احتج فيها بالإجماع تحريم عبادة غير الله، قال العز: "مأخوذ من قوله تعالى: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍﮎﭼ[2]، أو من ا لإجماع"[3].

وأيضًا من المسائل التي احتج فيها العز بالإجماع رَفْعُ عيسى × حيًّا إلى السماء قال: "فالحاصل أن الإجماع منعقد على أنه لم يُرفَع ميتًا، بل أجمعوا على أنه رُفِعَ حيًّا"[4].

برسالة نبينا محمد إلى جميع الناس ونسخ الملل بملته، برقم (156).

(1) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة للعز بن عبد السلام، تحقيق الشامسي (567/2).

(2) سورة يوسف، آية:40.

(3) انظر: الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص169-170).

(4) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس للعز بن عبد السلام، تحقيق بدر الصميط (1119/3).

ثالثًا: العقل.

العقل لغة:

مصدر عقل يعقل عقلًا، فهو معقول وعاقل، وأصل معنى العقل: المنع، يقال: عقل الدواء بطنه، أي: أمسكه، وعقل البعير: إذا ثنى وظِيفه إلى ذراعه وشدّهما جميعًا بحبل؛ لمنعه من الهرب. ويُطلَق العقل في اللغة على معانٍ عدة؛ منها: الحَجْر والنهي والدية؛ لأن القاتل يسوق الإبل إلى فناء المقتول، ثم يعقلها هناك[1].

أما العقل في الاصطلاح: فيقع بالاستعمال على أربعة معانٍ[2]:

الأول: الغريزة التي في الإنسان فبها يعلم ويعقل، وهي فيه كقوة البصر في العين، والذوق في اللسان، فهي شرط في المعقولا ت والمعلومات، وهي مناط التكليف وبها يمتاز الإنسان من سائر الحيوان.

الثاني: العلوم الضرورية، وهي التي تشمل جميع العقلاء، فلا يخلو منها عاقل، كالعلم بالممكنات والواجبات والممتنعات.

الثالث: العلوم النظرية، وهي التي تحصل بالنظر والاستدلال، وتفاوت الناس وتفاضلهم فيها أمر واقع جلي.

الرابع: الأعمال التي تكون بموجب العلم، قال أصحاب النار: ﭽﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳﭼ[3].

والعقل عند العز بن عبد السلام أشرف المخلوقات وأخطر من كل خطير، يقول في بيانه لفوائد حدّ الخمر: "أنه زاجر عن شرب كثيره المفسد للعقل، الذي هو من أشرف المخلوقات والله لا يحب الفساد في شيء حقير، فما الظن بإفساد العقل الذي هو أخطر من كل خطير!"[4]، وهو حجة للتوحيد كالسمع[5]، ودليله في ذلك قوله

---

(1) انظر: لسان العرب (458/11 وما بعدها)، والقاموس المحيط (ص1034).

(2) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (286/9-287، 305) (336/16)، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (89/1)، والفقيه والمتفقه للبغدادي (20/2)، والمنهج السلفي لمفرح القوسي (ص230).

(3) سورة الملك، آية:10.

(4) قواعد الأحكام في إصلاح الأنام (ص200).

(5) انظر: تفسير القرآن العظيم للعز بن عبد السلام من سورة مريم إلى سورة الناس تحقيق بدر الصميط (958/3).

تعالى: ﭽﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻﭼ[1] أي نسمع قول الرسول، أو نعقل وجه الدليل[2].

وأما قول العز بأن العقل حجة للتوحيد كالسمع فهذه العبارة ليست صحيحة بإطلاق؛ فإن العقل لا يتساوى مع الشرع في المنزلة والحجة. فإن وظيفته الفهم والاهتداء بالوحي. "فهو وإن كان مصدرًا من مصادر المعرفة الدينية، لكنه ليس مصدرًا مستقلًا، بل يحتاج إلى تنبيه الشرع، وإرشاده إلى الأدلة، لأن الاعتماد على محض العقل سبيل للتفرق والتنازع"[3].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية[4] /: "العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلًا بذلك، لكنه غريزة في النفس، وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دَرْكها، وإن عُزِل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورًا حيوانية...

فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة... لكن المفسِّرين فيه قضوا بوجوب أشياء وجوازها وامتناعها لحجج عقلية بزعمهم اعتقدوها حقًا وهي باطل، وعارضوا به النبوات وما جاءت به، والمعرضون عنه صدقوا بأشياء باطلة، ودخلوا في أحوال وأعمال فاسدة، وخرجوا عن التمييز الذي فضّل الله به بني آدم على غيرهم"[5].

ويرى العز أن العقل شاهد بالوحدانية وبصحة الرسالة، وهو مناط التكليف بإجماع، وعاب على مَن سماهم الحشوية[6] ـ ويقصد

(1) سورة الملك، آية:10.
(2) تفسير القرآن العظيم للعز بن عبد السلام من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق بدر الصميط (958/3).
(3) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، لعثمان علي حسن (180-181/1).
(4) هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، المشهور بابن تيمية، أبو العباس، شيخ الإسلام والإمام العلم المشهور. من مؤلفاته: "درء تعارض العقل والنقل"، و"منهاج السنة"، و"النبوات". توفي سنة 728هـ.
انظر: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب (387/2)، وشذرات الذهب (80/6).
(5) مجموع الفتاوى (338/3-339).
(6) الحشوية: من الألقاب التي أطلقها المعطلة ظلمًا وزورًا على أهل السنة و الجماعة الذين يثبتون الأسماء والصفات لله تعالى كما نطقت بذلك النصوص.

بهم السلف وهذا تجنٍّ عليهم ـ بالتنكر للعقل كطريق من طرق المحاجة والاستشهاد. وفي سبيل الحديث عن ذلك ساق من الآيات قوله تعالى: ﭽﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦﭼ[1]، وقوله تعالى: ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨﭼ[2]، وقوله: ﭽﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱﭼ[3].

ثم أضاف قائلًا: فيا خيبة من ردّ شاهدًا قبله الله، وأسقط دليلًا نصبه الله[4].

وما ذكره العز من أن السلف ينكرون حجة العقل خلاف الحق فإن السلف لم ينكروا حجة العقل، وإنما وقع ذلك ممن ينتسب إليهم لما رأوا إغراق المتكلمين في العقل، ورفعه فوق منزلته، وقد أنكر السلف عليهم ذلك. قال شيخ الإسلام ابن تيمية / في الردِّ على مَن زعم أن أهل السنة والحديث أعرضوا عن النظر العقلي بالكلية: "ومن العجب أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد، ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حُكي إنكار النظر على بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم. فيقال لهم: ليس هذا بحق. فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصل متفق عليه بينهم، والله قد أمر بالنظر والا عتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحد من سلف الأ مة، ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأ مر بما جاءت به الشريعة، من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ النظر والاستدلال ولفظ الكلام، **فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والا**

قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: "أما لفظ الحشوية فليس فيه ما يدل على شخص معين، ولا مقالة معينة. فلا يُدرى من هم هؤلاء. وقد قيل: إن أول من تكلم بهذا اللفظ عمرو بن عبيد، فقال: كان عبد الله بن عمر حشويًا وكان هذا اللفظ في اصطلاح من قاله، يريد به العامة الذين هم حشو، كما تقول الرافضة عن مذهب أهل السنة مذهب الجمهور". منهاج السنة النبوية (520-521/2).

(1) سورة الأنبياء، آية:22.
(2) سورة المؤمنون، آية:91.
(3) سورة الأعراف، آية:185.
(4) انظر: الملحة في الاعتقاد ضمن رسائل في التوحيد للعز بن عبد السلام (ص 21-22).

استدلال"[1].

(1) مجموع الفتاوى (4/55-56).

المبحث الثاني: منهجه في تقرير العقيدة.

خالف العز بن عبد السلام منهج أهل السنة والجماعة في تقرير العقيدة بناءً على موقفه من العقل وتسويته له بالشرع وبيان ذلك من عدة جوانب، منها:

1- قوله بالمجاز في اللغة والقرآن والحديث[1].

2- رأى العز في التأويل وأنه طريقة السلف ونقده.

1- تعريف التأويل لغة واصطلاحًا:

التأويل لغة:

مصدر من "آل يؤول" ويدور معناه على الرجوع، والمصير، و العاقبة واستقرار الشيء.

قال ابن فارس[2]: "آل يؤول: أي رجع"[3].

وقال الطبري[4] /: "وأما معنى التأويل في كلام العرب: فإنه التفسير والمرجع والمصير"[5].

وقال الراغب[6]: "أول: التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية

---

(1) سيأتي الحديث عنه في الفصل الثالث من هذا الباب (ص136) وما بعدها.

(2) هو: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني المالكي اللغوي، العلامة، كان رأسًا في ا لأدب، كان شافعيًا ثم انتقل إلى المذهب المالكي في آخر أمره، وكان بصيرًا بفقه مالك، له من المصنفات "الصاحبي فقه اللغة" و"مجمل اللغة" و"حلية الفقهاء" وغيرها كثير جدًا، توفي سنة 395هـ.
انظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء (141)، لأبي البركات محمد الأنباري، السير (103/17)، وفيات الأعيان (100/1).

(3) معجم مقاييس اللغة (159/1).

(4) هو: محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، عالم مجتهد وإمام في التفسير، ومرجع في التاريخ، توفي سنة 310هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (92/2)، وطبقات المفسرين للداودي (110-118/2)، والسير (267/14).

(5) تفسير الطبري (222/5).

(6) هو: الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني الملقب بالراغب، أبو العباس، اختلف في سنة مولده وسنة وفاته على أقوال عدة، أقربها بالنسبة للوفاة (502هـ).
انظر: السير (18-120-121)، وبغية الوعاة (297/2).

المرادة منه علمًا كان أو فعلًا"[1].

التأويل في الاصطلاح:

ينقسم التأويل في الاصطلاح إلى قسمين:

الأول: التأويل في استعمال السلف وأهل اللغة المتقدمين، وهو يطابق معناه اللغوي المتقدم: العاقبة والتفسير.

الثاني: التأويل في اصطلاح المتأخرين، من المتكلمين، والأصوليين، والفقهاء، والمتصوفة، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترن بذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: "فإن لفظ (التأويل) قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملًا في ثلاثة معانٍ:

أحدها: وهو اصطلاح كثير من المتأخرين المتكلمين في الفقه وأصوله، أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترن به، وهذا هو الذي عناه أكثر مَن تكلم من المتأخِّرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهل هذا محمود أو مذموم، وحق أو باطل.

الثاني: أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح مفسِّري القرآن، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنفين في التفسير: واختلف علماء التأويل.

الثالث: من معاني التأويل، هو: الحقيقة التي يؤول إليها الكلام"[2].

---

(1) المفردات للراغب (ص38).
(2) التدمرية (ص91-92).

2- رأي العز في التأويل، ونقده.

يرى العز وجوب التأويل، وأن السلف قد سكتوا عنه؛ لأنه لم يظهر في عصرهم مَن يحمل كلام اللّه ورسوله ص على ظاهره الذي لا يجوز حمله عليه ـ كما زعم ـ.

فقال بعد تأويله لصفة الأصابع واليد الثابتة لله تعالى بالقدرة على الاستيلاء والتمكن من التصرف: "وليس الكلام في هذا ـ يعني التأويل ـ بدعة قبيحة، وإنما الكلام فيه بدعة حسنة واجبة[1] لما ظهرت الشبهة ، وإنما سكت السلف عن الكلام فيه إذ لم يكن في عصرهم مَن يحمل ك لام اللّه ورسوله ص على ما لا يجوز حمله عليه، ولو ظهرت في عصرهم شبهة لكذبوهم وأنكروا عليهم غاية الإنكار..."[2].

وما ذكره العز مجانب للصواب فإن السلف جميعاً حملوا كلام اللّه تعالى على ظاهره حقيقة، وكلامهم بهذا لشأن محفوظ في الكتب، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقد رأيت هذا المعنى ينتحله بعض مَن يحكيه عن السلف، ويقولون: إن طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف بمعنى أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآ يات والأحاديث لم تدل على صفات اللّه ـ سبحانه وتعالى ـ ولكن السلف أمسكوا عن تأويلها، والمتأخِّرون رأوا المصلحة في تأويلها؛ لمسيس الحاجة إلى ذلك، ويقولون: الفرق بين الطريقين أن هؤلاء قد يُعيِّنون المراد بالتأويل، وأولئك لا يُعيِّنون؛ لجواز أن يراد غيره.

وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف، أما في كثير من الصفات فقطعًا: مثل أن اللّه ـ تعالى ـ فوق العرش، فإن مَن تأمّل كلام السلف المنقول عنهم الذي لم يـُحْكَ هنا عُشْرُه عَلِمَ بالاضطرار أن القوم كانوا مصرّحين بأن اللّه فوق العرش حقيقة، وأنهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط، وكثير منهم قد صرّح في كثير من الصفات بمثل ذلك"[3]. وصفة الأصابع واليد وغيرها من صفات اللّه آمن بها السلف كما وردت، وأمرُّوها على ظاهرها، وأعرضوا فيها عن التأويل كما هو مذهبهم في سائر صفات اللّه تعالى.

وقد ردّ ابن قدامة[4] / على من ادّعى أن مذهب السلف يقوم

(1) سيأتي الرد عليه في تقسيمه للبدع إلى حسنة وقبيحة (ص567) وما بعدها.
(2) فتاوى العز بن عبد السلام بتحقيق مصطفى عاشور (ص22).
(3) مجموع الفتاوى (109/5).
(4) هو: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي، شيخ الإسلام، الفقيه الإمام الزاهد، أحد أعلام الفقهاء، له مصنفات عظيمة منها

على التأويل، وطالبه بإقامة الدليل ـ وأنى له ذلك ـ فقال: "مَن ادعى أن السلف تأوّلوا الآيات والأخبار الواردة في الصفات فقد افترى وجاء بالطامة الكبرى، فإنه لا خلاف في أن مذهب السلف الإقرار و التسليم، وترك التعرض للتأويل والتمثيل، ثم إن الأصل عدم تأويلهم، فمن ادعى أنهم تأوّلوها فليأتِ ببرهان على قوله، وهذا لا سبيل إلى معرفته إلا بالنقل والرواية، فلينقل لنا ذلك عن رسول اللّه ص، أو عن صحابته، أو عن أحد من التابعين، والأئمة المرضيين"[(1)].

وقال أيضًا: "لو كان تأويل ذلك واجبًا لبيّنه النبيُ ص لأمته، فإنه لا يجوز تأخير البيان عن وقته، ولأنه لو وجب علينا التأويل، لوجب عليه ص، فإنه مساوٍ لنا في الأحكام، ولو وجب عليه لما أخلّ به؛ ولأنه ص حريص على أمته، لم يكتم عنهم شيئًا أمَرَه اللّه به، وقد قال اللّه تعالى: ﭺﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔﮕ[(2)]"[(3)].

وحكى ابن قدامة إجماع الصحابة والسلف الصالح على ترك التأويل فقال: "وأما الإجماع فإن الصحابة ي أجمعوا على ترك التأويل، بما ذكرنا عنهم، وكذلك أهل كل عصر بعدهم، ولم يُنْقل التأويل إلا عن مبتدع، أو منسوب إلى بدعة.

والإجماع حجة قاطعة، فإن اللّه لا يجمع أمة محمد ص على ضلالة، ومَن بعدهم من الأئمة قد صرّحوا بالنهي عن التفسير والتأويل، وأمَروا بإمرار هذه الأخبار كما جاءت..."[(4)].

وقال القاضي أبو يعلى[(5)] /: "ويدل على إبطال التأويل، أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها، ولم يتعرّضوا لتأويلها، ولا صرفوها عن ظاهرها، فلو كان التأويل سائغًا

"لمعة الإعتقاد" و"ذم التأويل" و"المغني في الفقه". توفي بدمشق سنة 620هـ.
انظر: السير (165/22)، وشذرات الذهب (88/5)، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب (133/2-149)، والأعلام للزركلي (67/4).

(1) تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (ص36).

(2) سورة المائدة، آية:67.
(3) تحريم النظر في كتب الكلام (ص50).
(4) ذم التأويل لابن قدامة (ص40-41).
(5) هو: محمد بن الحسين بن محمد البغدادي، أبو يعلى الحنبلي، المعروف بابن الفراء، شيخ الحنابلة، كان ذا عبادة وتهجد وملازمة للتصنيف، ولد سنة 380هـ وتوفي سنة 458هـ.
انظر: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (166/2-197)، والبداية والنهاية (101/12)، والسير (89/18-92).

لكانوا أسبق؛ لما فيه من إزالة التشبيه ودفع الشبهة، بل قد روي عنهم ما دلّ على إبطاله"[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية /: "إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات، فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها، وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة، وما رووه من الحديث، ووقفت من ذلك على ما شاء اللّه تعالى من الكتب الكبار والصغار، أكثر من مائة تفسير، فلم أجد ـ إلى ساعتي هذه ـ عن أحد من الصحابة أنه تأوّل شيئًا من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف، بل عنهم من تقرير ذلك وتثبيته، وبيان أن ذلك من صفات اللّه ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصيه إلا اللّه، وكذلك فيما يذكرونه آثرين وذاكرين عنهم شيء كثير"[2].

وأقوال السلف في ذم التأويل أكثر من أن تحصى.

والقول بالتأويل وأنه من الدين يلزم منه لوازم باطلة "لأنه إن كان داخلًا في عقد الدين ولم يقبله النبي ص، ولا أصحابه، وجب أن يكونوا قد أخلوا، ودينهم ناقص، ودين هذا المتأوِّل كامل، ولا يقول هذا مسلم؛ ولأنه إن كان داخلًا في عقد الدين، ولم يُبلِغه النبي ص أمته، فقد خانهم، وكتم عنهم دينهم، ولم يقبل أمر ربه في قوله تعالى: ﭽﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔﮕ ﮖ ﮗ گﭼ[3]، وقوله: ﭽﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠﭼ[4]، ويكون النبي ص ومَن شهد له بـ البلاغ غير صادق، وهذا كفر باللّه ورسوله"[5].

(1) إبطال التأويلات (71/1).

(2) مجموع الفتاوى (394/6).

(3) سورة المائدة، آية:67.

(4) سورة الحجر، آية:94.

(5) ذم التأويل (ص41).

3- إعماله المجاز والتأويل في بعض نصوص الكتاب والسنة[1].

لقد أعمل العز المجاز والتأويل في بعض نصوص الكتاب والسنة ، ومنها نصوص الصفات الثابتة لله تعالى، فقد صرف دلالتها عن حقائقها، ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله بأن حقيقة الضحك مستحيلة على الله تعالى، وأنها مجاز عن الرضى والقبول، وتأويله لها بذلك[2].

ب- قوله بأن حقيقة الاستواء مستحيلة على الله تعالى، وأنها مجاز عن استيلائه على ملكه وتدبيره إياه، وتأويله لها بذلك[3].

ج- قوله بأن حقيقة الغضب مستحيلة على الله تعالى وأنها مجاز عن إرادة الانتقام أو سبِّ المغضب، وتأويله لها بذلك[4].

د- قوله بأن حقيقة الرضى مستحيلة على الله تعالى وأنها مجاز عن إرادة معاملتهم بما يعامل به الراضي مَن أرضاه، أو يكون صفة ذات، أو يعاملهم بما يعامل به الراضي مَن أرضاه فيكون صفة فعل، وتأويله لها بذلك[5].

وما ذهب إليه العز خلاف منهج السلف فإنهم يؤمنون بالنصوص على ظاهرها، ويتركون تأويلها وحملها على المجاز كما فعل المتكلمين.

قال الإمام ابن عبد البر[6] /: "أهل السنة مُجمِعون على الإقرار بالصفات الواردة في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يكيّفون شيئًا من ذلك، ولا يحدُّون فيه صفة محصورة"[7].

---

(1) انظر: الفصل الثالث من هذا الباب.
(2) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص107).
(3) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص110).
(4) المصدر السابق (ص111).
(5) الإشارة (ص105).
(6) هو: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، أبو عمر النمري، الأندلسي القرطبي المالكي، الإمام العلامة، حافظ المغرب، صاحب التصانيف الفائقة، أشهرها: "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد". توفي سنة 463هـ وله خمس وتسعون سنة وخمسة أيام. رحمه الله تعالى.
انظر: السير (18/153-163)، والديباج المذهب (ص440)، والأعلام (8/240).
(7) التمهيد (7/145).

وسيأتي الرد عليه مفصّلًا ـ بإذن الله ـ[1].

(1) انظر في الرد على المجاز (ص143) وما بعدها، وفي الرد على تأويله لهذه الصفات وغيرها (ص387) وما بعدها.

4- موقف العز من خبر الواحد.

أولًا: التعريف بخبر الواحد.

يقسم علماء الحديث الأخبار الواردة إلينا عن النبي ص إلى قسمين:

1- متواتر. 2- آحاد.

فالمتواتر: ما رواه عدد كثير، يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم، وأسندوه إلى شيء محسوس.

أما الآحاد: فهو ما لم يجمع شروط التواتر. وهو نوعان:

أ- مقبول: وهو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه من غير شذوذ ولا علة.

ب- مردود: وهو ما لم يتصل سنده كذلك.

والكلام هنا في المقبول من أخبار الآحاد، أما المردود، فلا يُحْتَجُّ به، ولا يفيد العلم ولا العمل[1].

ثانيًا: هل حديث الآحاد يفيد العلم أم غلبة الظن؟

وقع الخلاف في إفادة خبر الواحد العلم بين العلماء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنه يفيد العلم مطلقًا، أي: من غير قرينة، وهذا قول بعض أهل الظاهر، وبعض أصحاب الحديث من أهل السنة و الجماعة[2].

القول الثاني: إنه يفيد الظن مطلقًا، سواء احتفت به القرائن أم لا. وهذا مذهب أكثر المعتزلة وبعض الأشاعرة من المتكلمين والأ صوليين[3].

القول الثالث: إنه يفيد العلم إذا احتفت به القرائن، وهذا مذهب أهل السنة والجماعة وأكثر الأشعرية وبعض المعتزلة[4].

---

(1) انظر هذه التقسيمات والتعريفات في: نزهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني (ص36-44)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (2/323-324)، والأ حكام للآمدي (2/20-42).

(2) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (2/43-44)، والمسودة لآل تيمية (ص240)، والأحكام لابن حزم (1/119)، ومختصر الصواعق (2/532).

(3) انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين المعتزلي (2/92)، والإحكام للآ مدي (2/44)، وشرح الكوكب المنير لابن النجار (2/351)، وأصول الدين للبغدادي (ص18)، والمستصفى من علم الأصول للغزالي (1/145).

(4) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (2/44)، وشرح الكوكب المنير

والقرائن كثيرة منها:

1- أن يكون ناقلوه من الأئمة المشهود لهم بالحفظ والإتقان.

2- تلقِّي الأمة له بالقبول.

3- ما اتّفق البخاري ومسلم على تخريجه[1].

فأحاديث الصحيحين قد تلقاها الأئمة بالقبول، وقد قرّر ذلك جمع من أهل العلم، منهم: ابن الصلاح[2] /، حيث يقول عن المتفق عليه بين البخاري ومسلم: "وهذا القسم جميعه مقطوع بصحته، و العلم اليقيني النظري واقع به، خلافًا لقول مَن نفى ذلك محتجًّا بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن، وإنما تلقتّه الأمة بالقبول؛ لأنه يجب عليهم العمل بالظن، والظن قد يخطئ. وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويًّا، ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه أولًا هو الصحيح..."[3].

ثالثًا: موقف العز بن عبد السلام من خبر واحد.

لقد عارض العزُّ ابنَ الصلاح في جعله أحاديث الصحيحين تفيد القطع فقال: "إن المنقول عن المعتزلة أن الأمة إذا عملت بحديث يقتضي القطع بصحته وهو مذهب رديء"[4].

وقد وافق العزّ وخالفَ ابنَ الصلاح النوويُّ[5] حيث قال: "وخالفه المحققون والأكثرون فقالوا: يفيد الظن ما لم يتواتر"[6].

(350/2).

(1) انظر: النكت على كتاب ابن الصلاح (374-371/1)، ونزهة النظر شرح نخبة الفكر (ص45-46)، وإرشاد الفحول (ص49-50).

(2) هو: أبو عمرو عثمان بن صلاح الد ّين عبد الرحمن، الشافعي، المعروف بـ "ابن الصلاح"، الإمام الحافظ المحدّث من كبار الأئمة، كان شديدًا على أهل الفلسفة والمنطق، من أشهر كتبه "علوم الحديث". توفي 643هـ.
انظر: السير للذهبي 140/23-144، وطبقات الشافعية الكبرى 326/8-336، وشذرات الذهب (221/5-222).

(3) انظر: مقدمة ابن الصلاح (ص14، 15).

(4) نقله عنه الزركشي في سلاسل الذهب (ص321)، والحافظ العراقي في التقييد والإيضاح (ص41-42).

(5) هو: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري بن حسن محيي الدين، النووي، الإمام العلم المشهور، وأحد أئمة الشافعية، من مؤلفاته: شرح صحيح مسلم. توفي سنة 676هـ.
انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (395/8-400)، وشذرات الذهب (354/5-356)، السير (149/8).

(6) تقريب النووي (وهو الذي مع تدريب الراوي) (132/1)، وانظر: شرح صحيح

وهذا خلاف ما ذهب إليه جمهور السلف وأكثر المحدثين و الفقهاء على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، أفاد العلم قطعًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: "الصحيح أن خبر الواحد قد يفيد العلم، وعلى هذا فكثير من متون الصحيحين متواتر اللفظ عند أهل العلم بالحديث، وإن لم يعرف غيرهم أنه متواتر، ولهذا كان أكثر متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علمًا قطعيًا أن النبي ص قاله، تارة لتواتره، وتارة لتلقِي الأمة له بالقبول. وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري[1] كالإسفراييني[2] وابن فورك"[3].

وقال أيضًا: "الخبر الذي تلقاه الأئمة بالقبول تصديقًا له أو عملًا بموجبه يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف"[4].

وذكر شيخ الإسلام رأي ابن الصلاح واعتراض المعترضين عليه فقال بعد ذكره لنماذج عديدة من أحاديث الآحاد مما تلقته الأمة بـ القبول عملًا به أو تصديقًا له: "فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد ص من الأولين والآخرين، أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة ا لأربعة، والمسألة منقولة في كتب الحنفية والمالكية، والشافعية و الحنبلية، مثل السرخسي وأبي بكر الرازي من الحنفية، وابن خواز منداد[5] وغيره من المالكية، ومثل القاضي أبي يعلى[6] وابن أبي

مسلم للنووي (20/1).

(1) هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشير، شيخ الأشاعرة وإمامهم، كان معتزليًا ثم اعتنق مذهب ابن كلاب وبقي عليه إلى وفاته، مع تأثره بالإمام أحمد وانتسابه إليه. من مؤلفاته: رسالة إلى أهل الثغر، والإبانة، واللمع.
انظر: سير أعلام النبلاء (85/15)، وشذرات الذهب (303/2).

(2) هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ا لأصولي الشافعي، كان يلقب بركن الدين، قال ابن تغري بردي: وهو أوّل من لقِب من الفقهاء، أحد المجتهدين في عصره، وصاحب المصنفات الباهرة. توفي سنة (418هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (353-356/17)، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت:748)، وطبقات الشافعية الكبرى (509/2-512).

(3) مجموع الفتاوى (40/18-41).

(4) مجموع الفتاوى (48/18).

(5) هو: محمد بن علي بن إسحاق بن خويز منداد، ويقال له: خوازمنداد، أبو عبد الله، الفقيه الأصولي المالكي البصري، توفي سنة (400هـ).

موسى وأبي الخطاب وغيرهم من الحنبلية، ومثل أبي إسحاق الإ سفراييني وابن فورك وأبي إسحاق النظّام من المتكلمين. وإنما نازع في ذلك طائفة كابن الباقلاني ومَن تبعه مثل أبي المعالي والغزالي وابن عقيل، وقد ذكر أبو عمرو ابن الصلاح القول الأول، وصحّحه، واختاره، ولكنه لم يعلم كثرة القائلين به ليتقوى بهم، وإنما ذلك بموجب الحجة الصحيحة، وظن مَن اعترض عليه من المشايخ[2] الذين لهم علم ودين، وليس لهم بهذا الباب خبرة تامة أن هذا الذي قاله الشيخ أبو عمرو انفرد به عن الجمهور، وعذرهم أنهم يرجعون في هذه المسائل إلى ما يجدونه من كلام ابن الحاجب[3]، وإن ارتفعوا درجة صعدوا إلى السيف الآمدي، وإلى ابن الخطيب، فإن علا سندهم صعدوا إلى الغزالي والجويني والباقلاني، وقال: وجميع أهل الحديث على ما ذكره الشيخ أبو عمرو، والحجة على قول الجمهور: أن تلقي الأمة للخبر تصديقًا وعملًا إجماع منهم، والأمة لا تجتمع على ضلالة..."[4].

وقال البلقيني[5] في شرحه لمقدمة ابن الصلاح بعد ذكره للخلا ف: "وما قاله ابن عبد السلام والنووي ومَن تبعهما ممنوع، فقد نقل بعض الحُفّاظ المتأخّرين رحمهم الله... أنهم يقطعون بالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول"[6].

انظر: لسان الميزان (7183/359/7).

(1) تقدمت ترجمته (ص85).

(2) كالعز بن عبد السلام والنووي كما سبق.

(3) تقدمت ترجمته (ص62).

(4) نقله ابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة (530-529/2).

(5) هو: عمر بن رسلان سراج الدين العسقلاني البلقيني، الشافعي، مجتهد حافظ للحديث، من العلماء بالدين، ولي قضاء الشام سنة 769 هـ، من مصنفاته "محاسن الإصلاح" وغيرها كثير. توفي سنة 805هـ.
انظر: شذرات الذهب (51/7)، والأعلام (46/5).

(6) محاسن الاصطلاح للبلقيني (ص101).

5- استعماله الألفاظ المجملة المبتدعة:

مما يجب أن يعلم أن الألفاظ نوعان:

النوع الأول: ما جاء في الكتاب والسنة فيجب على كل مؤمن أن يقرّ بموجب ذلك، فيثبت ما أثبته اللّه ورسوله ص، وينفي ما نفاه عنه اللّه ورسوله ص.

النوع الثاني: الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنة ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها[(1)].

والألفاظ المجملة من هذا النوع، فهي **ألفاظ محدثة**، لم يرد استعمالها في النصوص.

وقد أطلق العز بن عبد السلام ألفاظًا مجملة ونزّه اللّه تعالى عنها، وعارض بها نصوص الكتاب والسنة، وهذه الألفاظ هي: الجهة، والحيز، والجوهر، والجسم، والمكان، والمماسة، والحركة، والانتقال، مما نتج عنه نفي وتعطيل كثير من صفات اللّه تعالى، منها صفة العلو، فقد عارض بلفظ الجهة والحيز النصوص الدالة على علو اللّه عز وجل.

وأطلق لفظ المماسة، وأراد به نفي صفة الاستواء الثابتة لله عز وجل.

وكان الواجب على العز أن يلتزم بالألفاظ التي ورد استعمالها في الشرع كما هي طريقة السلف، والبعد عن الألفاظ المجملة التي تحتمل حقًا وباطلًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: "فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضًا ا لألفاظ الشرعية، فيعبّرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا، ومَن تكلم مما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردُّوا عليه، ومن تكلم بلفظ مبتدَع يحتمل حقًا وباطلًا نسبوه إلى البدعة أيضًا، وقالوا: إنما قابل بدعة ببدعة، وردّ باطلًا بباطل"[(2)].

وسيأتي الردّ عليه مفصّلًا في استخدامه لكل لفظ من هذه الأ

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (12/113-114)، والتدمرية له (ص65-66).

(2) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (1/245).

ألفاظ المبتدعة في تنزيه الله[1].

ونتيجة لهذا المسلك الذي سلكه العز في تقرير العقيدة وقع في التناقض والاضطراب شأن عامة المتكلمين الذين ابتعدوا عن منهج السلف.

ومما وافق فيه العز بن عبد السلام منهج السلف في تقرير العقيدة هو:

* تركيزه على توحيد الألوهية ضمن تقسيمه للتوحيد:

قسم العز التوحيد إلى:

1- توحيد الذات.

2- توحيد الصفات.

3- توحيد العبادات.

يقول العز: "التوحيد تعلق بالذات والصفات والعبادات"[2].

وقال أيضًا: "معنى توحيده أنه لا قسيم[3] لذاته، ولا شبيه لذاته وصفاته، وأنه متوحّد بالأفعال، فلا خالق سواه، وبالإلهية فلا إله إلا اللّه"[4].

وفسّر الإله بالمعبود[5] ولا إله إلا الله عنده معناها: لا معبود بحق إلا اللّه[6].

ونصّ على مسائل من توحيد الألوهية وما يضاده[7].

وهذا يعد من حسنات العز /، ومن السمات البارزة في منهجه، خ لافًا لما عليه الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين الذين أغفلوا وأهملوا توحيد الألوهية الذي هو أصل دعوة الرسل وسبب إنزال الكتب، وذلك لأنهم يرون أن توحيد الألوهية هو توحيد الربوبية بعينه. فالأ لوهية عندهم هي القدرة على الاختراع والخلق، فمعنى لا إله إلا الله لا قادر على الخلق إلا اللّه[8].

---

(1) انظر: ص(329) وما بعدها من الرسالة.

(2) مقاصد الصلاة (ص22).

(3) سيأتي الرد عليه في مفهوم التوحيد (ص189) وما بعدها.

(4) المصدر السابق (ص28).

(5) انظر: تفسير القرآن من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة تحقيق الشامسي (139/1).

(6) انظر: الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص168-169).

(7) انظر: (ص253) وما بعدها من الرسالة.

(8) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص123)، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي (ص 124).

وهذا بناءً على الفهم الخاطئ لقول: "لا إله إلا الله"، فقد فهموا من كلمة إله أنها بمعنى آله أي قادر على الاختراع، وليست بمعنى: مألوه، وقد قال به الأشعري وتبعه على ذلك الأشاعرة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: "...إنهم فهموا أن معنى الإله في قول المسلمين: لا إله إلا الله، هو القادر على الاختراع، وأن إله بمعنى آله، لا بمعنى: مألوه، وهذا فهم خاطئ قال به الأشعري، وجعله أخصّ وصف الإله..."[1].

وقال أيضًا: "والإله هو بمعنى: المألوه المعبود، الذي يستحق العبادة، ليس هو الإله بمعنى: القادر على الخلق. فإذا فسّر المفسِّر الإ له بمعنى القادر على الاختراع، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد، كما يفعل ذلك مَن يفعله من متكلمة الصفاتية ـ وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه ـ لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله، فإن مشركي العرب كانوا مقرّين بأن الله وحده خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين. قال تعالى: ﭽﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥﭼ[2] قال طائفة من السلف: تسألهم من خلق السماوات والأرض؟ فيقولون: الله، وهم مع هذا يعبدون غيره[3].

وقال تعالى: ﭽﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉﭼ[4]، وقال تعالى: ﭽﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﭼ[5]. فليس كل مَن أقرّ أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدًا له دون ما سواه، داعيًا له دون ما سواه، راجيًا له خائفًا منه دون ما سواه يوالي فيه، ويعادى فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر، وينهى عما نهى عنه..."[6].

---

(1) منهاج السنة النبوية (65/2)، ومجموع الفتاوى (101/8)، و درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (377/9).
(2) سورة يوسف، آية:106.
(3) انظر: عبارات السلف في تفسير الطبري (372/13 وما بعدها).
(4) سورة المؤمنون، الآيات: 84-89.
(5) سورة العنكبوت، آية:61.
(6) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (226-227/1).






موقفه من علم الكلام والتصوف

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: موقفه من علم الكلام.

المبحث الثاني: موقفه من التصوف.



المبحث الأول: موقفه من علم الكلام.

أولا ً: تعريف علم الكلام.

لعلم الكلام تعريفات اصطلاحية عديدة منها:

تعريف ابن خلدون[1]: "علمٌ يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف، وأهل السنة"[2].

وقيل: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"[3].

ومصطلح علم الكلام لم يَرِد في الكتاب والسنة، وقد حذّر السلف من هذا العلم وأهله، ونهوا عنه، منهم: الإمام أبو حنيفة / عندما سُئل عما أحدثه الناس من الكلام في الأعراض[4] والأجسام؟ فقال: "مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر، وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة"[5].

وقال الشافعي /: "ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح"، وقوله: "لئن يُبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك، خير من أن ينظر في الكلام"، وقوله: "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب و السنة، وأخذ في الكلام"[6].

وقول أحمد /: "لا يفلح صاحب كلام أبدًا، ولا يرى أحد نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل[7]"[8].

---

(1) هو: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، وليّ الدين الحضرمي الإشبيلي، الفيلسوف المؤرخ. من مؤلفاته: المقدمة، وديوان المبتدأ، والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر. توفي سنة 808هـ.
انظر: الضوء اللامع (145/4)، والأعلام (330/3).

(2) المقدمة (ص423).

(3) شرح المواقف (40/1).

(4) سيأتي التعريف به (ص211).

(5) أخرج هذا الأثر أبو القاسم الأصبهاني في الحجة في بيان المحجة (105/1).

(6) انظر: أقوال الشافعي هذه في: حلية الأولياء (116/9)، وتبيين كذب المفتري (ص335-337)، وتلبيس إبليس (ص91).

(7) الدغل: الفساد ويطلق على الشك والخيانة.

انظر: معجم مقاييس اللغة (284/2)، ولسان العرب (244/11).
(1) ذكره ابن الجوزي في تلبيس إبليس (ص91)، وانظر: درء التعارض (369/3).

ثانيًا: موقفه من المعتزلة.

المعتزلة من الفرق الكلامية العقلانية المنتسبة للإسلام، التي ظهرت في عهد مبكر نوعًا ما، وذلك في عصر التابعين، أواخر العصر الأموي، واشتهرت وانتشرت في العصر العباسي، اعتمدت النظر العقلي المجرد أساسًا لعقائدها وأفكارها، فخلطوا بين الشرعيات والفلسفة في كثير من مسائل العقيدة، وهم فرق وطوائف يجمعهم غالبًا القول بالأصول الخمسة المعروفة عنهم، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

وأما عن موقف العز من المعتزلة فنجده تارة يرد عليهم، ويناقشهم في بعض المسائل، وتارة يذكر أقوالهم دون مناقشة وتفنيد إلا في أحيان قليلة، وتارة يوافقهم، فمثلًا في كتابه قواعد الأحكام ردّ عليهم في قولهم في القدر، وتنزيه الله عن الظلم الذي ذهبوا إليه، ووجوب فعل الأصلح[2].

وردّ عليهم أيضًا في موضع آخر نفيهم للرؤية، ولم يصرّح بذكرهم[3].

وعند اختصاره لنكت الماوردي أورد أقوال المعتزلة كما ذكرها الماوردي في تفسيره، دون مناقشة وردٍّ إلا في أحيان قليلة.

فمثلًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ٿ ٽ ڎ ڏ ٿٽ ڐ ڑ ٹٹ ڈ ڈ ﭬ ﭼ[4] فقد ذكر الماوردي[5] عدة أقوال في تفسير هذه الآية، منها: قول مجاهد: إن القلب مثل الكف، فإذا أذنب العبد ينضم جميعه، ثم يطبع عليه بطابع.

وقيل: إنه سمة تكون علامة فيهم تعرفهم الملائكة بها من بين المؤمنين. وقيل: إنه إخبار من الله تعالى عن كفرهم وإعراضهم عن سماع ما دُعوا إليه من الحق؛ تشبيهًا بما قد سُدّ وختم عليه، فلا يدخل خير. وقيل: إنها شهادة من الله على قلوبهم بأنها لا تعي الذكر،

(1) انظر: الموسوعة الميسرة (69/1).
(2) انظر: (ص209).
(3) سيأتي الحديث عنه عند الكلام عن رأيه في رؤية الله (ص555).
(4) سورة البقرة، آية:7.
(5) هو: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، البصري الشافعي. من مؤلفاته: تفسير القرآن العظيم، النكت والعيون، وأعلام النبوة وغيرها. توفي سنة 450هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (64/18)، وشذرات الذهب (285/3).

ولا تقبل الحق، وعلى أسماعهم بأنها لا تصغى إليه..."[1].

وقد ذكر العز في اختصاره لنكت الماوردي هذا التفسير بتصرف وقدّم القول الثاني على الأول الذي قاله مجاهد، والذي يظهر أنه يذهب إليه. وأما عن تأويلات المعتزلة التي ذكرها الماوردي في تفسير هذه الآية، فلم يعارضها ويرد عليه، ولعل ذلك مبالغة منه في الدقة والأمانة العلمية، ولكن ذلك لا يعذره، وكان الواجب عليه أن يستعرض الأقوال ويرجح ويوجه ويرد على القول المخالف.

وأيضًا عند تفسير قوله تعالى: ﭽﮋ ڤ ڦ ڦ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڄ ڄ ڇ ڇڇ ڇ ڇ ڇﮊ[2]. قال الماوردي: "وفي قوله ﭽڤﭼ وجهان:

أحدهما: معناه حكمنا بأنهم أعداء.

والثاني: تركناهم على العداوة فلم نمنعهم منها"[3].

فالماوردي تأوّل (جعلنا) بمعنى: الحكم والبيان بأنهم أعداء، أو التخلية بينهم وبين أعدائهم فلم يمنعهم منها.

وهذان التأويلان من تأويلات المعتزلة؛ لأنهم لو أخذوا بظاهر الآية للزم عليه أن الله يخلق العداوة والحب، والشر والخير، والكفر والإيمان، وهذا مخالف لمذهبهم القائل: "بأن الإنسان يخلق أفعاله من خير وشر". وقد ذكر العز في مختصره عبارة الماوردي كما هي تقريبًا بدون مناقشة كعادته[4].

وأما عن ردِّه على المعتزلة في اختصاره لنكت الماوردي، فنجده في حالات قليلة، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﭽڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڃ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇ ڇﮊ[5]، أورد ما حكاه الماوردي عن النقاش[6] أنه قال: "إن الله خلق كلامًا في الشجرة فسمعه موسى"، وتعقبه العز

---

(1) انظر: النكت للماوردي (72/1-73).

(2) سورة الأنعام، آية:112.

(3) النكت للماوردي (157/2-158).

(4) انظر: اختصار النكت للماوردي (478/1)، والعز بن عبد السلام للوهيبي (ص 196).

(5) سورة القصص، آية:30.

(6) هو: محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون، من أهل الموصل مولداً، أبو بكر النقاش، له تصانيف كثيرة منها: (شفاء الصدور)، و(الاشارة في غريب القرآن)، و(المعجم الكبير في أسماء القراء وقراآتهم). توفي ببغداد سنة 351هـ. انظر: السير (573/15)، وشذرات الذهب (8/3)، والأعلام (81/6).

بقوله: "ولا خبر فيما ذكره في ذلك"[1]، وهذا يدل على ردّ العز لهذا المذهب القائل بخلق القرآن وعدم قبوله له وحرّي لهذا القول أن يردّ.

وأما عن موافقة العز للمعتزلة فقد وافقهم في قولهم بالصرفة حيث قال ضمن تعداده لوجوه إعجاز القرآن: "...أو صرفهم عن القدرة عن معارضته أو صرفهم عن معارضته مع قدرتهم عليها وحرصهم على إبطاله"[2].

وهذان قولان للمعتزلة، والمعجز فيها هو الله لا القرآن.

وسيأتي الردّ عليه عند الحديث عن خصائص النبي ص[3].

(1) اختصار النكت للماوردي (2/457-458).

(2) انظر: نبذ من مقاصد الكتاب العزيز (ص34)، ومختصر النكت للماوردي (1/85).

(3) انظر: (ص504) من هذا البحث.

ثالثًا: موقفه من الأشاعرة.

سبق أن ذكرنا أن عقيدة العز بن عبد السلام هي عقيدة الأشاعرة[1]، فقد صرّح بذلك، ومؤلفاته مليئة بتعطيل صفات الله عز وجل وتأويل نصوصها، وهذا ما سيتضح في هذا البحث.

فقد نصر أقوال الأشاعرة، ودافع عنهم، وأثنى عليهم، وأطلق عليهم أهل السنة.

قال بعد تقريره لمذهب الأشعري في صفة الكلام، وأنه قديم أزلي، ليس بحرف ولا صوت: "فهذه نبذة من مذهب الأشعري /.

إذا قالت حذام فصدقوها فإن القول ما قالت حذام[2][3]

وأطلق العز على الأشاعرة أنهم أنصار أصول الدين، فقال: "وأما لعن العلماء لأئمة الأشعرية فمَن لعنهم عُزّر، وعادت اللعنة عليه، فمَن لعن مَن ليس أهلًا للعنة وقعت اللعنة عليه، والعلماء أنصار فروع الدين، والأشعرية أنصار أصول الدين"[4].

وقد ردّ شيخ الإسلام ابن تيمية على العز فيما أطلقه على الأشاعرة بأنهم أنصار أصول الدين، وبيّن أن الأشاعرة يُمْدَحون بما وافقوا فيه الكتاب والسنة، ويذمُّون بما خالفوا فيه الكتاب و السنة[5].

وزعم العز بن عبد السلام أن ما عليه الأشعري هو اعتقاد السلف، وقد فنّد شيخ الإسلام ما زعمه العز، وبيّن أن هذا يدل على عدم دراية العز بمذاهب الناس[6].

وذكر العز أن عقيدة الأشعري اجتمع عليها الشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة[7].

---

(1) انظر: (ص61) من الرسالة.
(2) البيت من الشواهد النحوية المعروفة وهو في مغني اللبيب لابن هشام (ص 291)، ويُنسب للجيم بن صعب أو وسيم بن طارق كما في لسان العرب لابن منظور (118/12).
(3) الملحة في الاعتقاد (ص4).
(4) نقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (106/4).
(5) انظر: مجموع الفتاوى (107/4).
(6) انظر: مجموع الفتاوى (207/4).
(7) انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (232/8).

ودافع العز عن الأشعري في مسألة أن المسبب هو الخالق لا السبب، فقال: "والعجب أنهم يذمّون الأشعري بقوله: إن الخبز لا يشبع، والماء لا يروي، والنار لا تحرق، وهذا كلام أنزل الله معناه في كتابه، فإن الشبع والري والإحراق حوادث انفرد الرب بخلقها، فلم يخلق الخبز الشبع، ولم يخلق الماء الري، ولم يخلق النار الإحراق، وإن كانت أسبابًا في ذلك. فالخالق هو المسبِّب دون السبب..."[1].

وقد تعجّب العز من كثرة اختلاف الأشاعرة في صفات الله فقال: "والعجيب أن الأشعرية اختلفوا في كثير من الصفات كالقدم والبقاء و الوجه واليدين والعينين، وفي الأحوال كالعالمية والقادرية... وفي تعدد الكلام واتحاده"[2].

واعترف العز بأن طريقة أهل الكلام صعبة المدرك عسيرة الفهم[3].

وهذا أحد أدلة أهل السنة على بطلان طريقة أهل الكلام.

هذا ولم يغير العز معتقده، ولم يرجع عن المذهب الأشعري ـ و الله أعلم ـ رغم ما تعرّض له من محنة حينما ألف رسالته الملحة في الاعتقاد التي ردّ فيها على الحنابلة الذين شنّعوا على الإمام الأشعري في صفات الله تعالى عامة وصفة الكلام خاصة، ورفعها الحنابلة للملك الأشرف وأدّت إلى محنته. وكان العز سببًا في اعتناق الملك الأ شرف للمذهب الأشعري وعداوته لأهل السنة.

ولم أجد للعز كلامًا حول الفلسفة، وما يتعلق بها، سوى براءته من الفلاسفة[4]؛ حيث قال عند بيانه لأنواع الشرك: "الإشراك في القدم، ونفيه بالاعتراف بأن لا قديم سواه، فتبرأ بذلك من الفلاسفة القائلين بقدم، العالم[5]، فإن الله لا شريك له في القدم، كما لا شريك

(1) الملحة في الاعتقاد (ص7).

(2) قواعد الأحكام (ص208).

(3) انظر: المصدر السابق (ص208).

(4) الفلاسفة: هم طائفة يُنسبون إلى الفلسفة، والفلسفة كلمة يونانية تتكون من مقطعين هما فيلو وسوفيا، ومعناهما محب الحكمة ومن مذهبهم أن العالم قديم، وإنكار حشر الأجساد، وغيرها.

انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص91)، والملل والنحل للشهرستاني (57/2)، وإغاثة اللهفان (1001/2).

(5) قدم العالم : معناه: "أن العالم لم يزل موجودًا مع الله تعالى، ومعلولًا له، ومساوقًا له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم الباري كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة،

له في الألوهية"[1].

لا بالزمان". تهافت الفلاسفة للغزالي (ص53)، وانظر: الفتاوى لابن تيمية (84/8).

(1) مقاصد الصلاة (ص23).

المبحث الثاني: موقفه من التصوف

أولا ً: تعريف التصوف.

اختلفت الأقوال في أصل الاشتقاق اللغوي لكلمة التصوف، فقيل: إنها نسبة إلى رجل يقال له: "صوفة"، واسمه الغوث بن مر، ظهر في العصر الجاهلي[1].

وقيل: إن الصوفية منسوبة إلى الصُفّة، وهي المكان الذي كان يقيم فيه بعض فقراء المهاجرين في مسجد رسول الله ص بالمدينة المنورة ممن لم يكن لهم أهل ولا دور ينزلون بها، والذين قد فرّغوا أنفسهم لطلب العلم والتعبد. وهذا غلط؛ لأنه لو كان كذلك لكانت النسبة إليه صُفي[2].

وقيل: إنها منسوبة إلى الصف المقدم في الصلاة، أو الصف المقدم بين يدي الله تعالى في عموم الطاعات والقربات، وهذا أيضًا غلط؛ لأنه لو كان كذلك لقيل: صفي[3].

وقيل: نسبة إلى الصفا؛ لصفاء قلوبهم وأعمالهم ـ حسب زعمهم ـ، وهذا أيضًا مردود من الناحية اللغوية؛ حيث يقتضي أن يقال صفائية أو صفوية[4].

والأرجح أن يقال: إن الصوفية أو الصوفي منسوب إلى لبس الصوف، وهو الذي ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال: "وكان السلف يسمون أهل الدين والعلم (القراء)، فيدخل فيهم العلماء و النساك، ثم حدث بعد ذلك اسم الصوفية والفقراء، واسم الصوفية نسبة إلى لباس الصوف هذا هو الصحيح"[5].

(1) انظر: تلبيس إبليس لابن الجوزي (ص156).
(2) انظر: المصدر السابق (ص157).
(3) انظر: مجموع الفتاوى (6/11).
(4) المصدر السابق (6/11)، والرسالة القشيرية للقشيري (ص279).

(5) مجموع الفتاوى (195/11).

ثانيًا: موقف العز بن عبد السلام من بعض مظاهر التصوف.

سأتحدث هنا عن بعض مظاهر التصوف، وأهمها كما يلي:

1- السماع والرقص:

أ- السماع:

السماع لغة:

قال ابن منظور[1]: "هو الغناء، وقيل الذكر المسموع الحسن الجميل، وكل ما التذذت به الأذن من صوت حسن سماع"[2].

وقال الجوهري[3]: "السماع مصدر قوله سمعت الشيء سمعًا وسماعًا"[4].

والسماع اصطلاحًا:

"تنبيه القلب على معاني المسموع، وتحريكه عنها طلبًا وهربًا، وحبًا وبغضًا، فهو حادٍ يحدو بكل أحد إلى وطنه ومألفه"[5].

وقد ذكر العز بن عبد السلام أقسام السماع، وبيّن حكم كل منها فقال:

أحدها: مَن تحضره المعارف وأحوالها عند سماع القرآن، وهؤلاء أفضل أهل السماع.

الرتبة الثانية: مَن تحضره المعارف والأحوال عند سماع الوعظ والتذكير، وهذا في الرتبة الثانية.

الرتبة الثالثة: مَن تحضره المعارف والأحوال عند سماع الحداء والنشيد، وهذا في الرتبة الثالثة، لارتياح النفوس والتذاذها بسماع المتزن من النشيد والأشعار، وفي هذا نقص من جهة ما فيه من حظ النفس.

الرتبة الرابعة: مَن تحضره المعارف والأحوال المبنية عليها عند

---

(1) هو: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، الإمام اللغوى الحجة، صاحب لسان العرب. توفي سنة711هـ.
انظر: الدرر الكامنة (262/4)، والأعلام (108/7).

(2) لسان العرب (165/8).

(3) هو: إسماعيل بن حماد التركي الجوهري، أبو نصر، اللغوي أحد أئمة اللسان، أكثر الترحال. توفي سنة 393هـ.
انظر: السير (80/17)، ، شذرات الذهب(142/3)، والأعلام (313/1).

(4) الصحاح (1232-1231/3).

(5) مدارج السالكين (479-478/1).

سماع المطربات المختلف في تحليلها، كسماع الدف والشبابات، فهذا إن اعتقد تحريم ذلك، فهو مسيء بسماعه، محسن بما حصل له من المعارف والأحوال، وإن اعتقد إباحتها تقليدًا لمن قال بها من العلماء، فهو تارك للورع باستماعها، محسن بما حضره من المعارف وأحوالها الناشئة عنها.

الرتبة الخامسة: مَن تحضره المعارف والأحوال عند سماع المطربات المحرمة عند جمهور العلماء، كسماع الأوتار والمزمار، فهذا مرتكب لمحرّم، مُلتذ النفس بسبب محرم، فإن حضره معرفة وحال تناسب تلك المعرفة، كان مازجًا للخير بالشر، والنفع بالضر، مرتكبًا لحسنات وسيئات، ولعل حسناته لا تفي بسيئاته، فإن انضم إلى ذلك نظر إلى مطرب لا يحل النظر إليه، فقد زادت شقوته ومعصيته.

ثم قال: "وعلى الجملة فالسماع بالحداء ونشيد الأشعار بدعة لا بأس بسماع بعضها. وأما سماع المطربات المحرمات فغلط من الجهلة المتشبِّعين المتشبّهين المجترئين على رب العالمين.

ولو كان ذلك قربة كما زعموا لما أهمل الأنبياء أن يفعلوه ويُعرِّفوه لأتباعهم وأشياعهم، ولم يُنقل ذلك عن أحد من الأنبياء، ولا عن أكابر الأولياء، ولا أشار إليه كتاب من الكتب المنزلة من السماء. وقد قال الله تعالى: ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁﮂ[1]. ولو كان السماع بالملاهي المطربات من الدين لبيّنه رسول رب العالمين، وقد قال عليه الصلاة والسلام: **[والذي نفسي بيدِه، ما تركتُ شيئًا يُقرّبُكم من الجنةِ ولا يُباعدُكم من النارِ إلا أمرتكم به، وما تركتُ شيئًا يقرّبُكم من النارِ ولا يباعدُكم من الجنةِ إلا نهيتُكم عنه]**[2]"[3].

قال الإمام ابن القيم[4]: "الكلام في السماع مدحًا وذمًّا يحتاج

---

(1) سورة المائدة:3.

(2) ذكره الألباني في السلسلة الصحيحة عند الكلام على حديث رقم (1803)، بلفظ: **[ما تركت شيئًا مما أمركم الله به إلا قد أمرتكم به، وما تركت شيئًا مما نهاكم عنه إلا نهيتكم عنه]**، وقال: أخرجه الشافعي كما في بدائع المنن، برقم(7)، وابن خزيمة في حديث علي بن حجر (ج3 رقم100)، وهذا حديث مرسل حسن.ا.هـ.

(3) قواعد الأحكام (ص486-487).

(4) هو: أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب، شمس الدين، الشهير بابن قيم الجوزية، الإمام الحافظ وأحد أعلام السلف. من مؤلفاته: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، زاد المعاد، بدائع الفوائد. توفي سنة 751هـ.

فيه إلى معرفة صورة المسموع وحقيقته، وسببه والباعث عليه، وثمرته وغايته.

فبهذه الفصول الثلاثة يتحرر أمر السماع، ويتميز النافع منه و الضار، والحق والباطل، والممدوح والمذموم.

فالمسموع على ثلاثة أضرب:

أحدها: مسموع يحبه الله ويرضاه، وأمر به عباده، وأثنى على أهله، ورضي عنهم به.

الثاني: مسموع يبغضه ويكرهه، ونهى عنه، ومَدَح المعرضين عنه.

الثالث: مسموع مباح مأذون فيه، لا يحبه ولا يبغضه، ولا مَدَح صاحبه ولا ذمّه، فمَن حرّم هذا النوع الثالث فقد قال على الله ما لا يعلم، وحرّم ما أحلّ الله، ومَن جعله دينًا يُتقرّب به إلى الله فقد كذب على الله، وشرع دينًا لم يأذن به الله، وضاهى بذلك المشركين"[1].

وعليه فما ذكره العز من أقسام السماع وتفصيل الحكم في كل منها هو الحق الذي عليه أهل العلم المحققون[2].

ب- الرقص:

تعريف الرقص:

الرقص لغة: مصدر رقص يرقص رقصًا، والرقص: أحد المصادر التي جاءت على فعل فعلًا نحو طرد طردًا، وحلب حلبًا. ويقال أرقصت المرأة ولدها ورقصته، وفلان يرقص في كلامه أي: يسرع، وله رقص في القول أي: عجلة.

فتدور مواد اللفظ لغة على معاني الإسراع في الحركة والإ ضطراب والارتفاع والانخفاض[3].

واصطلاحًا: هو مجرد حركات على استقامة واعوجاج[4].

انظر: شذرات الذهب (170-168/6)، والأعلام (317/4).

(1) مدارج السالكين (482/1).

(2) انظر: تحريم الغناء والسماع للطرطوشي (ص222 وما بعدها)، والكلام على مسألة السماع لابن القيم (ص106 وما بعدها)، ومدارج السالكين (481/1).

(3) انظر: أساس البلاغة، للزمخشري (475-374/1)، ولسان العرب لابن منظور (42/7)، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي (ص621).

(4) انظر: مغني المحتاج، لمحمد الخطيب (430/4)، ونهاية المحتاج، لمحمد الرملي (282/8)، وإتحاف السادة المتقين، للزبيدي (567/6)، وحكم ممارسة الفن في الشريعة الإسلامية للدكتور صالح الغزالي (ص207).

والرقص عند الصوفية: يقصد به الحركات الموزونة[1]، نتيجة الواردات التي يحدثها السماع الصوفي[2].

وأما عن موقف العز بن عبد السلام من الرقص: فقد شدّد النكيرَ على الرقص والراقصين في أكثر من موضع من مؤلفاته، قال في قواعد الأحكام: "وأما الرقص والتصفيق فخفّة ورعونة[3]، مشبهة لرعونة الإناث، لا يفعلها إلا أرعن أو متصنّع كذّاب، وكيف يتأتى الرقص المتزن بأوزان الغناء ممن طاش لبُّه وذهب قلبه، وقد قال عليه الصلاة والسلام: **[خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم]**[4] ولم يكن أحد من هؤلاء الذين يُقتدَى بهم يفعلُ شيئًا من ذلك".

ثم قال: "ومَن هاب الإله، وأدرك شيئًا من تعظيمه لم يُتصوّر منه رقص ولا تصفيق، ولا يصدر التصفيق والرقص إلا من غبي جاهل، و لا يصدران من عاقل فاضل.

ويدل على جهالة فاعلها أن الشريعة لم ترد بهما في كتاب ولا سُنة، ولم يفعل ذلك أحد من الأنبياء ولا معتبر من أتباع الأنبياء، وإنما يفعل ذلك الجهلة السفهاء الذين التبست عليهم الحقائق بالأ هواء، وقد قال تعالى: ﭸﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾﭿ[5].

ولقد مضى السلف وأفاضل الخلف، ولم يلابسوا شيئًا من ذلك..."[6].

ولما سئل العز عن الإنشاد والتواجد والرقص والسماع أجاب:

"الرقص بدعة، لا يتعاطاه إلا ناقص العقل، ولا يصلح إلا للنساء. وأما سماع الإنشاد المحرّك للأحوال السنية بما يتعلق بالآخرة، فلا بأس به، بل يُندَب إليه عند الفتور، وسآمة القلوب، لأن الوسائل إلى المندوب مندوبة، والسعادة كلها في اتباع الرسول ص واقتفاء

(1) انظر: إتحاف السادة المتقين (567/6)، وحكم ممارسة الفن في الشريعة الإسلامية (ص207).
(2) انظر: إحياء علوم الدين(305/2).
(3) الرعونة: الوقوف مع حظوظ النفس ومقتضى طباعها. التعريفات، للجرجاني (ص94).
(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، برقم (2651)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، برقم (2535).
(5) سورة النحل، آية:89.
(6) قواعد الأحكام (ص490-491).

أصحابه الذين شهد لهم بأنهم خير القرون"[1].

وقد ذكر بعض مترجمي العز ما يعارض كلامه في ذمِّه للرقص وأنه منقصة، كالذهبي[2] والكتبي[3] واليافعي[4] فقالوا إنه: "كان يحضر السماع ويرقص ويتواجد"[5].

فأما قولهم بأنه كان يحضر السماع فيحمل على الأقسام الأولى التي هي الحداء والنشيد والأشعار، وما يتعلق بالآخرة.

وأما الرقص فيتناقض مع ما صرّح به من الإنكار والذم على الرقص والراقصين.

2- الحلول:

الحلول في اللغة: يطلق على عدة معان منها: النزول، والوجوب، والبلوغ[6].

وفي الاصطلاح: يقول الجرجاني: "الحلول السرياني: عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد؛ فيسمى الساري حالًا، والمسرى فيه محلًا.

الحلول الجواري: عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر كحلول الماء في الكوز"[7].

وعند المتصوفة يراد به: حلول الله عز وجل، في مخلوقاته، أو بعض مخلوقاته.

وأما عن موقف العز من الحلول فقد ذهب إلى تكفير معتقده،

---

(1) فتاوى سلطان العلماء تحقيق مصطفى عاشور (ص107).

(2) هو: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، العلامة المحدث، شمس الدين، أتقن صنعة الجرح والتعديل وتارسخ الرجال، توفي سنة 748هـ.
انظر: طبقات السبكي (9/100-123)، والأعلام (1/326).

(3) هو: محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي، صلاح الدين الدمشقي، الأديب، المؤرخ، له من التصانيف: روضة الأزهار وحديقة الأشعار، وعيون التواريخ، وفوات الوفيات، توفي سنة 764هـ.
انظر: شذرات الذهب (6/203)، والأعلام (6/203)، والأعلام (6/156).

(4) هو: عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، أبو فلاح، مؤرخ، فقيه، عالم بالأدب، من تصانيفه: شذرات الذهب، وبغية أولي النهى، وغيرها، توفي سنة 1089هـ.
انظر: الأعلام (3/290).

(5) انظر: فوات الوفيات (1/595)، وشذرات الذهب (5/302).

(6) انظر: الكليات للكفوي (ص389).

(7) التعريفات (ص80).

فقال: "ومن زعم أن الإله يحل في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر، وذكر أنه لا يعمّ الابتلاء به، ولا يخطر على قلب عاقل، فلا يُعفى عنه"[1].

3- الولاية والكرامة:

يرى العز بن عبد السلام أن النبي أفضل من الولي يقول: "و النبي أفضل من الولي"[2] وبذلك يخالف ما اشتهر عن الصوفية من تفضيل الولي على النبي.

ويرى أن الولاية لا تنال إلا بمتابعة الشرع، وأن الشرع هو الميزان الذي توزن به أعمال الناس، فيقول: "والشرع ميزان يوزن به الرجال، وبه يتبين الربح من الخسران، فمن رجح في ميزان الشرع كان من أولياء الله، وتختلف مراتب الرجحان، ومن نقص في ميزان الشرع، فأولئك أهل الخسران، وتتفاوت خفتهم في الميزان، وأخسُّها مراتب الكفار، فإذا رأيت إنسانًا يطير في الهواء ويمشي على الماء، أو يخبر بالمغيبات، ويخالف الشرع بارتكاب المحرمات بغير سبب محلل، أو يترك الواجبات بغير سبب مجوز، فاعلم أنه شيطان نصبه الله فتنة للجهلة، وليس ذلك ببعيد من الأسباب التي وضعها الله للضلال، فإن الدجال يحي ويميت فتنة لأهل الضلال..."[3].

وهذا القول من العز يبيّن أنه يرى أن خرق العادة ليس دليلًا على الولاية، فإذا رأينا رجلًا تجرى على يديه خوارق العادات، فنعرض عمله على الكتاب والسنة فإن وافقهما فهو ولي من أولياء الله، وإن خالفها فهو شيطان نصبه الله فتنة للناس.

ويُقر العز بكرامات الأولياء فيقول: "وكذلك اختُصّ الأنبياء بالمعجزات والكرامات، وشاركهم الأولياء في بعض الكرامات"[4].

ويرى أن المعارف والأحوال التي تجري للأولياء خير من الكرامات فيقول: "والمعارف والأحوال غير الكرامات وخرق العادات، لتعلق المعارف بالله تعالى، وتعلق الكرامات بخرق العادات في بعض المخلوقات، وفرق فيما تعلق برب الأرض والسماوات، وفيما تعلق

(1) انظر: قواعد الأحكام (ص207).
(2) شجرة المعارف (ص32).
(3) قواعد الأحكام (ص72).
(4) انظر: قواعد الأحكام(ص496).

بفك أطراد العادات..."[1].

ويصف العز أحوال أصحاب التصوف الغالي، فقد ذكر في كتابه (قواعد الأحكام) العلوم التي يمنحها الأنبياء والأولياء.

فقال: "علوم إلهامية، يكشف بها عما في القلوب، فيرى أحدهم بعينه من الغائبات ما لم تجرِ العادة بسماع مثله... ومنهم مَن يرى الملا ئكة والشياطين والبلاد النائية، بل ينظر إلى ما تحت الثرى، ومنهم مَن يرى السماوات وأفلاكها وشمسها وقمرها على ما هي عليه، ومنهم مَن يرى اللوح المحفوظ، ويقرأ ما فيه، وكذلك يسمع صرير الأقلام وأصوات الملائكة والجان، ويفهم أحدهم منطق الطير"[2].

وهذا من الغلو في الأولياء، فمفاتيح الغيب لا يعلمها إلا الله، وبذلك يتضح أن ما ذكره العز هنا مخالف ومجانب للصواب.

(1) المصدر السابق (ص496).
(2) المصدر السابق (ص139).

ثالثًا: موقف العز من تقسيم الشريعة إلى قشر ولباب.

استنكر العز بن عبد السلام تقسيم الشريعة إلى قشر ولباب، ونبّه إلى خطورته فقال: "لا يجوز التعبير عن الشريعة بأنها قشر مع كثرة ما فيها من المنافع والخيور، وكيف يكون الأمر بالطاعة والإ يمان قشر؟ وأن العلم الملقب بعلم الحقيقة جزء، ومن أجزاء علم الشريعة. ولا يطلق مثل هذه الألقاب إلا غبي شقي قليل الأدب، ولو قيل لأحدهم: إن كلام شيخك قشور لأنكر ذلك غاية الإنكار، ويطلق لفظ القشور على الشريعة، وليست الشريعة إلا كتاب اللّه وسنة رسوله ص، فيعزر هذا الجاهل تعزيرًا يليق بمثل هذا الذنب"[(1)].

يقول الإمام ابن القيم: "ومن كيد الشيطان ما ألقاه إلى جهال المتصوفة من الشطح والطامات، وأبرز لهم في قالب الكشف من الخيالات فأوقعهم في أنواع الأباطيل والترهّات، وفتح لهم أبواب الدعاوى الهائلات، وأوحى إليهم أن وراء العلم طريقًا إن سلكوه أفضى بهم إلى الكشف العياني، وأغناهم عن التقيد بالسنة والقرآن، فحسّن لهم رياضة النفوس وتهذيبها، وتصفية الأخلاق، والتجافي عما عليه أهل الدنيا وأهل الرياسة والفقهاء وأرباب العلوم، والعمل على تفريغ القلب وخلوّه من كل شيء حتى ينقش فيه الحق بلا واسطة تعلم، فلا خلا من صورة العلم الذي جاء به الرسول نقش فيه الشيطان بحسب ما هو مستعد له من أنواع الأباطيل، وخيّله للنفس حتى جعله كالمشاهد كشفا وعيانًا، فإذا أنكره عليهم ورثة الرسل قالوا: لكم العلم الظاهر، ولنا الكشف الباطن، ولكم ظاهر الشريعة، وعندنا باطن الحقيقة، ولكم القشور، ولنا اللباب. فلما تمكن هذا من قلوبهم، سلخها من الكتاب والسنة والآثار، كما ينسلخ الليل من النهار، ثم أحالهم في سلوكهم على تلك الخيالات، وأوهمهم أنها من الآيات البينات، وأنها من قِبَل اللّه إلهامات، فلا تُعْرَض على السنة والقرآن، و لا تُعامَل إلا بالقبول والإذعان، وكلما ازدادوا بعدًا وإعراضًا عن القرآن وما جاء به الرسول كان هذا الفتح على قلوبهم أعظم"[(2)].

(1) الفتاوى تخريج وتعليق عبد الرحمن عبد الفتاح (ص71-72).
(2) إغاثة اللّهفان من مصايد الشيطان لابن القيم (119/1).

رابعًا: موقف العز من بعض المتصوفة.

وصف العز بن عبد السلام بعض مشايخ المتصوفة بالضلال، وأنكر عليهم ترك الأخذ بالأسباب فقال: "قال بعض مشايخ الضلال منهم: لا يجوز التداوي؛ لأنه شرك، واعتماد على الأسباب؛ فكان جوابه لا يأكل، ولا يشرب، ولا يلبس، ولا يركب، ولا يدفع عن نفسه مَن أراد قتله، ولا عن أهله من قصدهم بالزنا والفواحش؛ فبُهت الذي فجر، والله لا يهديه وأمثاله إلى الحق والصواب، والله أعلم"[1].

وقال عن أكبر علماء التصوف وأشهر العارفين فيه وهو ابن العربي[2]: "شيخ سوء كذّاب، يقول بقدم العالم ولا يحرّم فرجًا..."، ولما جرى ذكره أمامه مرة أخرى قال عنه: "هو شيخ سوء مقبوح كذاب"[3].

وقد ذكر مترجمو العز أنه كان له صلة بكبار علماء الصوفية في زمانه كأبي الحسن الشاذلي والسهروردي[4]، ويحضر مجالسهم، ويقرأ كتب الصوفية، ويمارس بعض أعمالهم.

قال ابن السبكي[5]: "إن الشيخ عز الدين لبس خرقة التصوف من الشيخ السهروردي[6]، وأخذ عنه، وذكر أنه كان يقرأ بين يديه (رسالة القشيري)"، ثم قال السبكي: "وقد كان للشيخ عز الدين اليد الطولى في التصوف، وتصانيفه قاضية بذلك"[7].

وقال السيوطي[8]: "ولبس خرقة التصوف من الشهاب

---

(1) الفتاوى بتحقيق مصطفى عاشور (ص28).

(2) هو: محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي، المشهور بابن العربي، محيي الدين، فيلسوف، متصوف، له "فصوص الحكم" وهو من أقبح تآليفه، و "التعريفات"، و"الفتوحات المكية"، وغيرها كثير. توفي سنة 638هـ.
انظر: السير (48/23)، والأعلام (281/6).

(3) انظر: سير أعلام النبلاء (49/23)، (443/20).

(4) هو: يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، شهاب الدين، الفيلسوف المنطقي، اتُّهم بالانحلال والزندقة واعتقاد مذهب الفلاسفة، فأفتى علماء حلب بقتله، فقتله الظاهر غازي ابن صلاح الدين. سنة 587هـ.
انظر: السير (207/21-211)، والأعلام (140/8).

(5) تقدمت ترجمته (ص63).

(6) تقدمت ترجمته (ص122).

(7) طبقات الشافعية الكبرى (214/8-215).

(8) هو: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، المشهور بجلال الدين السيوطي،

السهروردي[1]، ويحضر عن الشيخ أبي الحسن الشاذلي، ويسمع كلامه في الحقيقة، ويعظمه"[2].

وقال الداودي: "ولبسَ خرقة التصوف من الشهاب السهروردي، وأخذ عنه، وكان يقرأ عليه رسالة القشيري، وله يد في التصوف..."[3].

شافعي المذهب، أشعري المعتقد. من مؤلفاته: الخصائص الكبرى، شرح الصدور بأحوال الموتى والقبور. توفي سنة 911هـ.
انظر: الضوء اللامع (4/65-70)، وشذرات الذهب (8/51).

(1) تقدمت ترجمته (ص122).

(2) حسن المحاضرة (1/315).

(3) طبقات المفسرين (1/312).

خامسًا: موقف العز من بعض ألفاظ المتصوفة.

لقد ندّد العز بكثير من ألفاظ المتصوّفة ويُشكل ظاهرها، يقول: "ولهم ألفاظ يستعظمها سامعها، منها:

1- التجلِّي: وهو عبارة عن العلم والعرفان، وكذلك المشاهدة.

2- الذوق: وهو عبارة عن وجدان لذة الأحوال ووقع التعظيم وا لإجلال.

3- الحجاب: وهو عبارة عن الجهل والغفلة والنسيان.

4- قولهم: قال لي ربي، وإنما ذلك عبارة عن القول بلسان الحال دون لسان المقال، كما قالت العربُ: امتلأ الحوض، وقال قِطي. وكذلك قولهم: إذا قالت الأنساع للبطن الحق.

5- قولهم: القلب بيت الرب، ومعناه: القلب بيت معرفة الرب، شبّهوا حلول المعارف في القلوب بحلول الأشخاص في البيوت.

6- البيتوتة عند الرب سبحانه وتعالى في قوله عليه الصلاة و السلام: [إني أبيتُ عند ربّي يُطعمُني ويسقيني] [1]. تجوز بالمبيت عن التقرب، والإطعام والسقي عن التقوية بما يقوم مقام الطعام و الشراب من السرور والتقريب.

7- القرب: وهو عبارة عن الأسباب الموجبة لتقريب الإله.

8- البعد: وهو عبارة عن الأسباب الموجبة للإبعاد.

9- المجالسة: وهي عبارة عن لذة يخلقها الرب سبحانه وتعالى مجانسة للذة الأنفس بمجالسة الأكابر[2].

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب التنكيل لمن أكثر الصيام، برقم(1965)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب النهي عن الوصال، برقم(1103).

(2) قواعد الأحكام (ص490).

سادسًا: ثناؤه على التصوف في الجملة.

ذكر العز بن عبد السلام الصوفية في مواضع كثيرة من كتبه دون أن يصرّح باسمهم، وإنما ذكر أوصافهم مثل "حزب الله" "الأولياء"، وغالبًا ما يطلق لفظ القوم على مشايخ الصوفية.

وقد ذكرهم مادحًا ومثنيًا عليهم ومعتذرًا عنهم في بعض ما يُنسَب إليهم، وتَسَب إليهم علمًا يختصون بمعرفته[1] لأن الله ضمن لمن جاهد في سبيله أن يهديه إلى سبيله، فقال: ﭽﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩﭼ[2].

ولأن الأولياء يهتمون بمعرفة أحكامه وشرعه، فيكون بحثهم فيه أتم، واجتهادهم فيه أكمل، مع أن [مَن عملَ بما يعلمُ ورّثه الله عُلمَ ما لم يعلمْ][3][4].

وتساءل عن تسوية البعض بين الفاسقين والمتقين فقال: "لا و الله لا يستوون في الدرجات، ولا في المحيا، ولا في الممات. و العلماء ورثة الأنبياء، فينبغي أن يغضُوا عن الجهلة الأغبياء، الذين يطعنون في علومهم، ويلغون في أقوالهم، ويفهمون غير مقصودهم، كما فعل المشركون في القرآن المبين، فقالوا: ﭽﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚﭼ[5][6].

ونص العز على تفضيل العارفين بالله من أهل التصوف فقال: "العارفون بالله أفضل من العارفين بأحكام الله، بل العارفون بالله أفضل من أهل الفروع والأصول؛ لأن العلم يشرف بشرف المعلوم وبثمراته، فالعلم بالله وصفاته أشرف من العلم بكل معلوم، من جهة أن متعلقه أشرف المتعلقات وأكملها؛ ولأن ثماره أفضل الثمرات، ولا

---

(1) قواعد الأحكام (ص32).
(2) سورة العنكبوت، آية:69.
(3) رواه أبو نعيم عن أنس ت مرفوعًا، ثم قال: "ذكر أحمد بن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى بن مريم × فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي ص، فوضع هذا الإسناد عليه لسهولته وقربه، وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الإسناد عن أحمد بن حنبل". حلية الأولياء (10/14-15)، وقال الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة: موضوع (1/611/ح 422)، وقال الشوكاني: ضعيف، كما في الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، (ص286/ كتاب الفضائل/ح43).
(4) قواعد الأحكام (ص32).
(5) سورة فصلت، آية:26.
(6) قواعد الأحكام (ص32).

شك أن معرفة الأحكام لا تورث شيئًا من الأحوال الناشئة عن معرفة الله وصفاته. ومما يدل على فضل العارفين بالله على الفقهاء ما يجريه الله تعالى من الكرامات الخارقة للعادات، ولا يجري شيء من ذلك على يد الفقهاء إلا أن يسلكوا طريق العارفين ويتصفوا بأوصافهم"[1].

ويرى أن الحقيقة ليست خارجة عن الشريعة يقول: "والطريق في إصلاح القلوب التي تصلح الأجساد بصلاحها وتفسد بفسادها تطهيرها من كل ما يُباعد من الله، وتزيينها بكل ما يقرب إليه ويُزلف لديه من الأحوال والأقوال والأعمال، وحسن الآمال، ولزوم الإقبال عليه، والإصغاء إليه والمثول بين يديه في كل وقت من الأوقات، وحالٍ من الأحوال على حسب الإمكان في غير أداء إلى السآمة والملال. ومعرفة ذلك هي الملقبة بعلم الحقيقة، وليست الحقيقة خارجة عن الشريعة، بل الشريعة طافحة بإصلاح القلوب بالمعارف والأحوال، والعزوم و النيات..."[2].

ويذم بعض المتصوفة الذين خرجوا عن طريقتهم في الجمع بين الحقيقة والشريعة فيقول: "وقد يتشبه بالقوم مَن ليس منهم، و لا يقاربهم في شيء من الصفات، وهم شر من قُطاع الطريق؛ لأنهم يقطعون طُرق الذاهبين إلى الله تعالى، وقد اعتمدوا على كلمات قبيحات يُطلقونها على الله، ويُسيئون الأدب على الرسل والأنبياء وأتباع الأنبياء من العلماء الأتقياء، وينهون مَن يصحبهم عن السماع من الفقهاء؛ لعلمهم بأن الفقهاء ينهون عن صحبتهم وعن سلوك طريقهم"[3].

ومما تقدم من موقف العز بن عبد السلام من التصوف يظهر لي ـ و الله أعلم ـ أن تصوف العز بن عبد السلام كان معتدلا ً فلم يطغى جانب الحقيقة على الشريعة عنده كبعض الصوفية، بل جمع بينهما، فليست الحقيقة عنده خارجة عن الشريعة، بل الشريعة طافحة بإصلاح القلوب، فمعرفة أحكام الظواهر معرفة لجل الشرع، ومعرفة أحكام البواطن معرفة لدق الشرع ولا ينكر شيئا منها إلا كافر فاجر كما قال.

والمقياس الذي يقيس به العز الناس هو الشرع دون النظر إلى انتسابهم إلى طائفة معينة أو انتحالهم لطريقة مخصوصة أو أن

(1) انظر: الفتاوى تحقيق مصطفى عاشور (ص53-54-57).
(2) قواعد الأحكام (ص484).
(3) قواعد الأحكام (ص484).

تجري على أيديهم أمور خارقة للعادة.

فقد كان ـ رحمه الله ـ زاهداً ورعاً جامعاً بين العلم والعمل مشاركاً في بناء المجتمع بالتدريس والقضاء والإفتاء والخطابة و التأليف، آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، ولم يكن العز متصوفاً منتسباً إلى طريقة من طرق الصوفية ملتزماً بطقوسها ومصطلحاتها. ولذلك نراه يقف موقف المنتقد للخارجين والمغالين من المتصوفة، بينما نراه يقف موقف المادح للمعتدلين والسائرين على وفق الشريعة من المتصوفة.



موقفه من المجاز

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: المجاز والأقوال في وجوده.

المبحث الثاني: موقف العز من المجاز، ويشتمل على:

1- أنواع المجاز عند العز.

2- مناقشة العز في دعوى المجاز.

3- مفاسد القول بالمجاز.





المبحث الأول: المجاز والأقوال في وجوده

أولا ً: تعريف الحقيقة والمجاز.

يقسم علماء البيان ونحوهم الكلام إلى حقيقة ومجاز.

أولًا: الحقيقة.

الحقيقة لغة:

مشتقة من الحق، والحق هو الثابت اللازم، نقول: حق الشيء إذا ثبت ووجب، والشيء المحقق هو المحكم، نقول: ثوب محقق النسيج أي: محكمة.

وحقيقة الشيء: ذاته الثابتة اللازمة.

ومنه قوله تعالى: ﭽﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫﭼ[1] أي: وجبت، وكذلك قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘﭼ[2] أي: واجب علي. والحقيقة على وزن فعيلة، كعفيفة، وشريفة وقد تكون عين الفاعل، أي: حاقة ثابتة، وقد تكون بمعنى المفعول أي: محقوقة مثبتة"[3].

والحقيقة في الاصطلاح:

"الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب"[4].

"فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب، و المراد من الوضع تعيين اللفظ في أصل الاصطلاح للدلالة بنفسه على معنى ما دون الحاجة إلى قرينة"[5].

فالحقيقة: المعنى الذي وضع له اللفظ أولًا.

ثانيًا: المجاز.

المجاز في اللغة:

قال الجوهري[6]: "جزت الموضع أجوزه جوازًا: سلكته وسرت فيه. وأجزته: خلفته وقطعته، أي: تركته. وجاوزت الشيء إلى غيره

---

(1) سورة الزمر، آية:71.
(2) سورة الأعراف، آية:105.
(3) لسان العرب لابن منظور (52/10).
(4) الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني (ص250).
(5) البلاغة العربية أسسها وعلومها لعبد الرحمن حسن حبنكة (217/2).
(6) تقدمت ترجمته (ص110).

وتجاوزته بمعنى، أي: جزته، وتجاوز الله عنا وعنه أي: عفا، وتجوز في صلاته أي: خفف، وتجوز في كلامه أي: تكلم بالمجاز.

وقولهم: جعل فلان في كلامه مجازًا إلى حاجته أي طريقًا ومسلكًا"[1].

"فالمجاز لغة: مصدر فعل، جاز يقال لغة: جاز المسافر ونحوه الطريق، وجاز به جَوْزًا وجوازًا ومجازًا: إذا سار فيه حتى قطعه. ويطلق لفظ المجاز على المكان الذي اجتازه مَن سار فيه حتى قطعه، ويقال: جاز القولُ: إذا قُبِل ونفذ. وكذا يقال: جاز العقد وغيره. إذا نفذ ومضى على الصحة"[2].

والمجاز في الاصطلاح:

"كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضع لملاحظة بين الثاني والأول"[3].

وعرف المجاز أيضًا: "بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب على وجه يصحُّ ضمن الأصول الفكرية و اللغوية العامة، بقرينة صارفة عن إرادة ما وضع له اللفظ، فالقرينة هي الصارف عن الحقيقة إلى المجاز، إذ اللفظ لا يدل على المعنى المجازي بنفسه دون قرينة"[4].

"والمجاز[5] نوعان: لغوي وعقلي.

فاللغوي: ما كان مرجعه إلى اللغة؛ لأن الكلمة استعملت في غير ما وضعت له، أي: في غير ما وضعت من حيث اللغة.

والمجاز العقلي: ويسمى مجازًا (حكميًا) ذلك لأن التغيير فيه ليس لغويًا، وإنما إسناد الشيء لغير ما هو له"[6].

ويقسم علماء البيان المجاز اللغوي إلى قسمين:

الأول: استعارة، وهي اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي لعلاقة المشابهة، وذلك كأسد، في قولنا: رأيت أسدًا يرمي[7].

---

(1) الصحاح (871-870/3).
(2) البلاغة العربية أسسها وعلومها، عبد الرحمن حسن حبنكة (218-217/2).
(3) أسرار البلاغة للجرجاني (ص350، 351).
(4) البلاغة العربية، عبد الرحمن حسن (218/2).
(5) مستفاد من كتاب موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة للدكتور سليمان الغصن (427-424/1).
(6) البلاغة فنونها وأفنانها، لفضل حسن عباس (136/2).
(7) المصدر السابق (ص146، 148)، وانظر: عقود الجمان في المعاني والبيان

ويمثِّلون لذلك أيضًا بقوله تعالى: ﭽﭞ ﭟ ﭠﭼ[1]، وقوله تعالى: ﭽﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘﭼ[2][3].

والقرينة في الاستعارة قد تكون لفظية، وقد تكون معنوية، تُفْهَم من السياق[4].

الثاني: المجاز المرسل، وهو ما كانت العلاقة المصححة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي غير المشابهة[5].

وقد ذكروا لهذا النوع من المجاز علاقات كثيرة، منها:

1- **السببية**: كقولهم: رعينا الغيث، أي: رعينا النبات الذي سببه الغيث، فسمَّى الشيء باسم سببه.

ومن ذلك إطلاق اليد بمعنى النعمة؛ لكونها سببًا لها، كقولك: "لفلان يد عندي"، وكذلك إطلاق اليد بمعنى القدرة؛ لأن أكثر ما يظهر سلطان القدرة يكون في اليد.

2- **المسببية**: وذلك حينما يكون اللفظ المذكور مسببًا عن المعنى المراد، ويكون المعنى المراد سببًا في اللفظ المذكور، ومن ذلك قوله تعالى: ﭽﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰﭼ[6].

فالمراد الماء الذي يكون سببًا في الرزق، فالرزق مسبب عن الماء.

3- **الجزئية**: وذلك إذا كان اللفظ المستعمل جزءًا من المراد، وذلك كإطلاق العين على الشخص الرقيب، ومن ذلك قوله تعالى: ﭽﭚ ﭛ ﭜﭼ[7].

4- **الكلية**: وذلك عند استعمال لفظ الكل وإرادة الجزء، ومنه قوله تعالى: ﭽﭼ ﭽ ﭾ ﭿﭼ[8].

فالأصابع مستعملة في الأنامل التي هي أجزاء من الأصابع.

للسيوطي مع شرحه للعمري (43/2).

(1) سورة مريم، آية:4.

(2) سورة البقرة، آية:16.

(3) انظر: الكلام على الاستعارة وأقسامها وأمثلتها في: البلاغة فنونها وأفنانها (157-213/2).

(4) انظر: المصدر السابق (160/2، 161).

(5) انظر: مختصر المعاني (ص146)، وعقود الجمان وشرحه (43/2).

(6) سورة غافر، آية:13.

(7) سورة النساء، آية:92.

(8) سورة البقرة، آية:19.

5- **المحلية**: وهو أن يكون اللفظ المستعمل محلًا، والمعنى المراد حالًا فيه، كقوله: ﭽﺌﺎ ﺋﯩﭼ[1]، وقوله: ﭽﮗ ﮘﭼ[2] أي: أهلها[3].

وأما المجاز العقلي فهو لا يكون في الكلمة؛ لأن الكلمة فيه لم تخرج عن وضعها اللغوي، وإنما يكون في الإسناد، فهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له، والقرينة في هذا النوع من المجاز إما لفظية وإما معنوية، ومن أمثلته قولك: سال الوادي[4].

وللمجاز العقلي علاقات متعددة منها:

1- **المكانية**: كقولك: سال النهر؛ لأن النهر مكان الماء.

2- **الزمانية**: كقولك: أشابتنا الهموم؛ لأن الهموم سبب الشيب، ومن ذلك قوله تعالى في شأن فرعون: ﭽﯙ ﯚ ﯛ ﯜﭼ[5]، وقوله تعالى: ﭽﺋﻰ ﺌﻰ ﺋﯨﭼ[6]؛ لأن فرعون سبب الذبح، والتجارة سبب الربح[7].

---

(1) سورة العلق، آية:17.

(2) سورة يوسف، آية:82.

(3) انظر: العلاقات السابقة وغيرها في مختصر المعاني (ص146، 147)، وعقود الجمان وشرحه (44/2)، والبلاغة فنونها وأفنانها (149/2، 154).

(4) انظر: الإيضاح للقزويني (77/3، 78)، والبلاغة فنونها وأفنانها (139/2، 140).

(5) سورة القصص، آية:4.

(6) سورة البقرة، آية:16.

(7) انظر: الإيضاح للقزويني (68/3-78)، والبلاغة فنونها وأفنانها (139/2-144).

ثانيًا: الأقوال في وقوع المجاز في اللغة والقرآن.

اختلف أهل العلم في وقوع المجاز في اللغة والقرآن على ثلاثة أقوال هي:

القول الأول:

إن المجاز واقع في اللغة والقرآن، وقد ذهب إلى هذا القول الإمام الشوكاني[1] والفخر الرازي[2]، والآمدي[3]، وابن حجر[4]، وغيرهم.

قال الإمام الشوكاني: "وكما أن المجاز واقع في لغة العرب، فهو أيضًا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير وقوعًا كثيرًا؛ بحيث لا يخفى إلا على مـ ـَن لا يفرق بين الحقيقة والمجاز"[5].

القول الثاني:

إنكار المجاز مطلقًا وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني[6]، وغيره ، ونصر هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وقال به الشيخ محمد الشنقيطي[7][8].

---

(1) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فقيه مجتهد، من كبار علماء اليمن من أهل صنعاء، له عدة مصنفات مفيدة في علوم متنوعة. توفي سنة (1250هـ).
انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني (742-732/1)، والأعلام (298/6).

(2) هو: محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي، فخر الدّين الرازي، من علماء الأشاعرة، وإمام المتكلمين في زمنه، له تصانيف كثيرة، منها "أساس التقديس" و"التفسير الكبير" و"نهاية العقول"، و"المحصل"، وغيرها، لكنه توفي على طريقة حميدة. توفي سنة 606هـ.
انظر: السير للذهبي (500-501/21)، وطبقات الشافعية الكبرى (81-96/8)، الأعلام (303/6).

(3) سبقت ترجمته (ص29).

(4) انظر: الإحكام للآمدي (67-69/1)، المسودة لآل تيمية (ص164-165)، وبطلان المجاز لمصطفى الصياصنة (ص33-34).

(5) إرشاد الفحول (67/1).

(6) سبقت ترجمته (ص92).

(7) هو: محمد الأمين بن محمد مختار الشنقيطي الجكني، العلامة المفسر الأصولى اللغوي، توفي سنة (1393هـ).
من مؤلفاته: أضواء البيان لتفسير القرآن بالقرآن، وآداب البحث والمناظرة.
انظر: مقدمة أضواء البيان (1/ز)، والأعلام (45/6).

(8) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص75)، ومختصر الصواعق المرسلة لا

القول الثالث:

إنكار المجاز في القرآن وحده دون اللغة، وممن قال بذلك داود الظاهري[1] وابنه أبو بكر[2]، .... ومحمد بن خويز منداد[3]، ومنذر بن سعيد البلوطي[4] وغيرهم[5].

ابن القيم (271/2)، ومنع جواز المجاز في الـمُنَزّل للتعبد والإعجاز للشنقيطي ، مطبوع في آخر أضواء البيان (ص7).

(1) هو: أبو سليمان داود بن علي بن خلف البغدادي الأصبهاني، وصفه الذهبي في السير برئيس أهل الظاهر، بصير بالفقه، عالم بالقرآن، حافظ للأثر، رأس في معرفة الخلاف، من أوعية العلم. توفي سنة (270هـ).
انظر: تاريخ بغداد (369/8)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ذكر الطبعة، و سير أعلام النبلاء (97/13-108)، ووفيات الأعيان وأنباء الزمان لابن خلكان (255-257/2).

(2) هو: محمد بن داود بن علي الظاهري، أبو بكر، العلامة البارع، ذو الفنون، فكان أحد من يـ ُضرب المثل بذكائه، وله بصر تام بالحديث وبأقوال الصحابة، وكان يجتهد ولا يقلـ ّد أحد ًا، له كتاب: "الزهرة" في الآداب والشعر، وله كتاب في الفرائض، وغير ذلك. توفي سنة (297هـ).
انظر: تاريخ بغداد (256/5-263)، والسير (109/13)، ووفيات الأعيان (259-261/4).

(3) سبقت ترجمته (ص93).

(4) هو: منذر بن سعيد البلـ ّوطى، أبو الحكم، قاضي قضاة الأندلس في عصره، كان فقيه ًا خطيب ًا شاعر ًا فصيح ًا، نسبته إلى (فحص البلوط) بقرب قرطبة، ويقال له: (الكزني) نسبة إلى فخذ من البربر يـ ُسمى (كزنة)، رحل حاج ًا سنة (308 هـ)، فأقام في رحلته.
انظر: تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي (144/2-145)، والسير (173/16-174)، والأعلام (294/7).

(5) انظر: الإيمان لابن تيمية (ص74).

المبحث الثاني: موقف العز من المجاز

وهذا المبحث يشتمل على ما يلي:

أولا ً: أنواع المجاز.

ذهب العز إلى القول بوقوع المجاز في اللغة والقرآن، وأل ّف مصن ّفًا حافلًا في تحقيق هذا الرأي والاستدلال له، والدفاع عنه، وهو كتاب الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز.

وقد قس ّمه إلى قسمين كبيرين:

القسم الأول: يتضمن مبحثين:

أ- مبحث الحذف، ويضم تسعة عشر نوعًا من المجازات.

ب- مبحث المجازات الأخرى، ويشتمل على سبعة وأربعين نوعًا.

القسم الثاني: وهو امتداد للمبحث الثاني من القسم الأول، حيث عد ّه النوع الثامن والأربعين، ويقوم هذا القسم على حصر أنواع حذف المضافات التي زعمها على امتداد المصحف الشريف، من سورة الفاتحة إلى سورة الماعون.

وذكر في مبحث الحذف أنه أنواع منها: حذف المضاف، وذكر أدلته ، ثم مث ّل لها، فمن أدلته: قوله: "ما يدل العقل على حذفه، والمقصود ا لأظهر على تعيينه وله مثالان:

أحدهما: قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓﭼ[1]، المثال الثاني قوله تعالى: ﭽﮅ ﮆ ﮇﭼ[2]. فإن العقل يدل على الحذف، إذ لا يصح تحريم الأجرام؛ لأ ن شرط التكليف أن يكون الفعل مقدورًا عليه، والأجرام لا تتعلق بها قدرة حادثة، وكذلك لا تتعلق بها قدرة قديمة، إلا في أول أحوال وجودها، فما لا تتعلق به قدرة ولا إرادة فلا تكليف به إلا عند من يرى التكليف بما لا يطاق، والمقصود الأظهر يرشد إلى أن التقدير حُرم أكل الميتة، حُر ِّم عليكم نكاح أمهاتكم، لأن الغرض الأظهر من هذه الأشياء أكلها، والغرض الأظهر من النساء نكاحهن"[3].

ومن أدلة الحذف عند العز أيضًا: "ما يدل عليه العقل بمجرده،

---

(1) سورة المائدة، آية:3.
(2) سورة النساء، آية:23.
(3) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص3).

وله أمثلة أحدها: قوله تعالى: ﴿ ﯸ ﯹ ﯺ ﴾[1] تقديره: وجاء أمر ربك، أو عذاب ربك، أو بأس ربك.

المثال الثاني: قوله ﴿ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ﴾[2] تقديره: ما ينظرون إلا أن يأتيهم عذاب الله أو أمر الله في ظلل من الغمام.

المثال الثالث: قوله: ﴿ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ﴾[3] تقديره: فأتاهم أمر الله أو عذاب الله من حيث لم يحتسبوا.

المثال الرابع: قوله تعالى: ﴿ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ﴾[4] تقديره: فأتى الله نقض بنيانهم، أو شق بنيانهم، أو قلع بنيانهم من القواعد، أو فأتى تخريب الله، أو نقض الله بنيانهم من القواعد..." [5]، إلى آخر ما أفاض فيه العز من أدلة حذف المضاف وأنواعه.

ونبّه العز على أن حذف المضاف على الإطلاق ليس من المجاز، ويكون في نسبة المضاف إليه إلى ما كان منسوبًا إلى المضاف، كقوله تعالى: ﴿ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ﴾[6] فنسبة السؤال إلى القرية والعير هو التجوّز؛ لأن السؤال موضوع لمن يفهمه، فاستعماله في الجمادات استعمال اللفظ في غير موضعه..."[7].

وعند حديثه عن المجاز بدأ بتعريفه، وفرّق بينه وبين الحقيقة، وبيّن قوة العلاقة بين الحقيقة والمجاز، فقال: "المجاز فرع للحقيقة؛ لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع دالًّا عليه أولًا، و المجاز استعمال لفظ الحقيقة فيما وضع دالًّا عليه ثانيًا، لنسبة وعلاقة بين مدلولي الحقيقة والمجاز، فلا يصح التجوّز إلا بنسبة بين مدلولي الحقيقة والمجاز، وتلك النسبة متنوّعة... فإذا قوي التعلق بين محلي الحقيقة والمجاز فهو المجاز الظاهر الواضح، وإذا ضعف التعلق بينهما إلى حدٍّ لم تستعمل العرب مثله ولا نظيره في المجاز، فهو مجاز التعقيد، فلا يُحمَل عليه شيء من الكتاب والسنة، ولا ينطق به فصيح، وقد تقع علاقة بين الضعيفة و القوية، فمن العلماء مَن يتجوّز بها؛ لقوتها بالنسبة إلى العلاقة

(1) سورة الفجر، آية:22.
(2) سورة البقرة، آية:210.
(3) سورة الحشر، آية:2.
(4) سورة النحل، آية:26.
(5) الإشارة إلى الإيجاز (ص4).
(6) سورة يوسف، آية:82.
(7) الإشارة (ص8).

الضعيفة، ومنهم مَن لا يتجوَّز؛ لانحطاطها عن العلاقة القوية"[1].

والمجاز عند العز بن عبد السلام مجازان:

1- مجاز بنقل الكلمة عن موضعها الحقيقي إلى موضع آخر على سبيل التجوُّز؛ لعلاقة المشابهة، وهذا ما سماه "مجاز التشبيه"، وعرَّفه بقوله: "العرب إذا شبَّهوا جرمًا بجرم، أو معنى بمعنى، أو معنى بجرم، فإن أتوا بأداة التشبيه كان ذلك تشبيهًا حقيقيًّا، وإن أسقطوا أداة التشبيه كان ذلك تشبيهًا مجازيًّا، ولذلك أمثلة منها قوله تعالى: ﭽ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞﯟ ﯠ ﯡﭼ[2]، أي: مثل أمهاتهم في الحرمة وتحريم النكاح..."[3].

2- مجاز بإسناد الكلمة إلى غير ما يجب أن تُسنَد إليه في الحقيقة اللغوية أو العرفية أو الشرعية، وهذا الذي استطرد فيه، وأدَّى إلى تحديد مصطلحات مجاز الحذف، ومجاز اللزوم، ومجاز المجاز، والمجاز والحقيقة في اللفظ.

ومجاز اللزوم: "هو التجوُّز بصفة البعض بصفة الكل، كقوله تعالى: ﭽ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃﭼ[4] الخطأ صفة للكل، فوُصفت به الناصية، وأما قوله ﭽﰂﭼ، فالكاذب على الحقيقة هو اللسان، ونسبة الكذب إلى الإنسان من مجاز وصفه بصفة بعضه، ثم تجوَّز عن هذا المجاز، بأن وُصفت به الناصية، فيكون مجازًا عن مجاز"[5].

وأما مجاز المجاز فهو: "أن يجعل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر، فيتجوَّز بالمجاز الأول عن الثاني؛ لعلاقة بينه وبين الثاني، ومن أمثلته قوله تعالى: ﭽ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁﭼ[6]، قال مجاهد: **[ومن يكفر بلا إله إلا الله فقد حبط عمله]**[7]، فإن حمل قوله على ظاهره كان هذا من مجاز المجاز؛ لأن قول: لا إله إلا الله مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا

---

(1) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص18).

(2) سورة الأحزاب، آية:31.

(3) الإشارة (ص64).

(4) سورة العلق، آية:15-16.

(5) الإشارة (ص50).

(6) سورة المائدة، آية:5.

(7) لم أجده فيما تيسر لي من كتب التفاسير.

اللفظ، والتعبير بلا إله إلا الله عن الوحدانية من مجاز التعبير بالقول عن المقول فيه، والأول من مجاز التعبير بلفظ السبب عن المسبب؛ لأ ن توحيد اللسان مُسبَّب عن توحيد الجنان"[1].

وأما اللفظ الحقيقي المجازي، فيقول فيه: "والجمع بينهما عند مَن رآه مجازًا؛ لأنه استعمال اللفظ في غير ما وُضِع له؛ إذ إنه وُضِع أولًا للحقيقة وحدها، ثم استُعمل فيها وفي المجاز. وله أمثلة منها قوله تعالى: ﭽﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇﭼ[2] فلعنة الله: إبعاده، ولعنة الملائكة والناس: دعاؤهم بالإبعاد، وقد جمعهما في لفظة واحدة، ومَن لا يرى ذلك يُقدِّر: أولئك عليهم لعنة الله ولعنة الملائكة، فيكون من مجاز الحذف،..."[3].

والمقصود أن العز بن عبد السلام قسَّم الكلام إلى حقيقة ومجاز، واهتمّ بالتعريفات والتقاسيم للمجاز، واستعرض صورًا كثيرة من أساليب المجاز، وأورد كثيرًا من الآيات القرآنية، وخاض فيها بدعوى المجاز. وسأكتفي بذكر بعضٍ منها إضافة لما سبق، قال العز: "التجوُّز بلسان المقال عن دلالة الحال لاشتراكهما في الدلالة له أمثلة منها قوله تعالى: ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝﭼ[4]، وقوله: ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜﭼ[5]، وقوله: ﭽﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗﭼ[6].

وهذه من مجاز التشبيه، لما قامت دلالة المصنوع على قدرة صانعه وعلمه وإرادته وحياته وحكمته، مقام دلالة اللفظ على هذه الأ وصاف، تجوَّز بذلك عنه؛ للاشتراك في الدلالة والتسبيح، للسلب و التنزيه. ولما دلَّت هذه الأوصاف على انتفاء أضدادها، كانت سالبة للعجز والجهل والموت والطبع عن الإله سبحانه وتعالى"[7].

وقال بعد ذكره لقوله تعالى: ﭽﯼ ﯽ ﯾ ﯿﭼ[8]، وقوله: ﭽﮈ ﮉ ﮊﭼ[9]،

---

(1) الإشارة (ص112). وسيأتي الرد عليه في دعواه أن الإيمان مجاز (ص440) وما بعدها من الرسالة.
(2) سورة البقرة، آية:161.
(3) الإشارة (ص112).
(4) سورة الإسراء، آية:44.
(5) سورة الإسراء، آية:44.
(6) سورة الصف، آية:1.
(7) المصدر السابق (ص76).
(8) سورة آل عمران، آية:106.
(9) سورة الطلاق، آية:9.

وقوله: ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿﭼ[1]، وقوله: ﭽﮱ ﯓ ﯔ ﮬ ﮭ ﮮﭼ[2].

الذوق الحقيقي: إدراك طعوم المطعومات، ثم تجوّز به عن إدراك ألم وضرر المضرّات وخزي المخزيات، فهو مجاز تشبيهي"[3].

وقال بعد ذكره لقوله تعالى: ﭽﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﭼ[4].

جناح الذل مجاز عن التواضع ولين الجانب؛ لأن الطائر يترفّع إلى السماء برفع جناحيه وبسطها، وينحطّ إلى الأرض بخفضها وضمّها، فشبّه التواضع بخفض جناحي الطائر في انحطاطه"[5].

وقد حكم العز على العديد من الصفات الإلهية الواردة في بعض نصوص الكتاب والسنة بأنها مجاز، ومن الأمثلة على ذلك قوله: "فإذا وصف الباري بشيء من ذلك ـ يعني الغضب والرضا والحقد[6] و العداوة والمحبة والمقت والود والفرح والضحك والتردد ـ لم يجز أن يكون موصوفًا بحقيقته؛ لأنه نقص، وإنما يتصف بمجاوزه، ولمجاوزه أسباب:

أحدها: أن يعبر بذلك عن إرادته، فيكون من مجاز الملازمة، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري / وأكثر أصحابه، فعلى هذا يعود إلى صفة الذات، وهي الإرادة.

الثاني: أن يعود إلى مجاز التسبيب فيكون مجازًا عما يصدر عن هذه الصفات من الآثار وعلى هذا يكون من صفات الفعل.

الثالث: أن يعود إلى مجاز التشبيه من جهة أن معاملته لعباده بآثار هذه الصفات مشبهة لمعاملة من قامت به هذه الصفات...)[7] إلى آخر كلامه.

وقال أيضًا عن سخريته ـ تعالى ـ واستهزائه ومكره وخدعه: (هذه كلها من مجاز التشبيه، ويجوز أن تكون من مجاز تسمية

---

(1) سورة النحل، آية:112.
(2) سورة الزمر، آية:26.
(3) الإشارة (ص101).
(4) سورة الإسراء ، آية:24.
(5) الإشارة (ص90).
(6) لم يرد في نصوص الشرع وصف الله تعالى بهذه الصفة ولذا فلا يجوز أن يوصف الله تعالى بها.
(7) الإشارة (ص104-105).

المسبب باسم سببه، فإن سخريته مسبَّبة عن سخريتهم، واستهزاؤه مُسبَّب عن استهزائهم، ومكره مُسبَّب عن مكرهم، وخدعه مُسبَّب عن خدعهم، ومثله قوله: ﭽﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙﭼ[1]، لما كانت مكافأة المعتدي مُسبَّبة عن اعتدائه تجوَّز بالاعتداء عليه عن مكافأته على اعتدائه، فأما سخريته فمثالها قوله: ﭽﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯﭼ[2]، وأما استهزاؤه فمثاله قوله: ﭽﯦ ﯧ ﯨﭼ[3]، وأما خدعه فمثاله: ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀﭼ[4][5].

ثانيًا: مناقشة العز في دعوى المجاز.

بعد عرض موقف العز من المجاز تبيَّن لنا أنه يحتوي على عدة مخالفات، وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: في حدّ المجاز.

وافق العز بن عبد السلام المجازيين من متكلمين وغيرهم[6] في حدّ المجاز بأنه اللفظ المستعمل في غير ما وُضِع له، والحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وُضِع له. وهذا يلزم منه أن يكون اللفظ وُضع أولًا لمعنى، ثم بعد ذلك قد يُستعمل في موضوعه، وقد يُستعمل في غير موضوعه، أي: في معنى وُضع له ثانيًا، وهذا مبني على القول بأن ألفاظ اللغة اصطلاحية بمعنى أن مجموعة من العقلاء قد اجتمعوا واصطلحوا على أن يُطلقوا هذا اللفظ على هذا المسمى، ثم استعملوا ـ بعد هذا الاتفاق ـ هذا اللفظ في الدلالة على هذا المعنى دون غيره، وبعد مرور فترة من الوقت ـ طويل أو قصير ـ اجتمعوا مرة أخرى ـ كاجتماعهم الأول ـ وتواطؤوا على أن يستعملوا ذلك اللفظ، في معنى آخر غير المعنى الأول ـ جدّ عليهم ـ؛ لاكتشافهم وجود علاقة بين هذا اللفظ، وبين هذا الـمعنى الجديد، ثم قالوا: هذا اللفظ حقيقة في الدلالة على المعنى الأول، مجاز في الدلالة على المعنى

---

(1) سورة البقرة، آية:194.
(2) سورة التوبة، آية:79.
(3) سورة آل عمران، آية:54.
(4) سورة النساء، آية:142.
(5) الإشارة (ص109).
(6) كالرازي والسبكي والجرجاني وابن جني وغيرهم.
انظر: المحصول في علم الأصول للرازي (395/1-397)، وجمع الجوامع للسبكي (300/1-304)، وأسرار البلاغة للجرجاني (ص350، 351)، والخصائص لابن جني (442/2).

الثاني.

ونحن لا نعلم أحدًا تجر ّأ على القول بمثل هذا القول، إلا ما نُقل عن أبي هاشم الجبائي المعتزلي أنه قاله، وبسببه خاض معركة كلامية مع صديقه القديم أبي الحسن الأشعري[1] ،... الذي قال في مبدأ اللغات: إنها توقيفية[2].

ويلزم أيضًا من القول بالاصطلاح خروج الحقيقة الشرعية و العرفية من حيز الحقيقة إلى المجاز؛ إذ التعريف الذي وضعوه لا بد أن يكون جامعًا لجميع ما يتعلق بالتعريف، والحقيقة الشرعية و العرفية لا تدخل تحت الحقيقة اللغوية.

ويلزم أيضًا من القول بالاصطلاح ما يترتب عليه من الدور و التسلسل؛ لأنه إذا كانت اللغات اصطلاحية فإن الواضعين لا بد لهم من إصطلاح آخر يضعونه حتى يحصل بينهم التفاهم، وذلك يستلزم الدور[3] والتسلسل[4].

فقولهم (المجاز كل كلمة أ ُريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها، تعريف فاسد يقتضي خروج الحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية إلى حد ِّ المجاز؛ لأن كل واحد منها قد أ ُريد به ما هو أعم من المعنى اللغوي)[5].

الوجه الثاني: بطلان تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز.

إن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز باطل عقلًا وشرعًا ولغة، فإن العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجاز ًا، فإن دلالة اللفظ على معناه لو كانت عقلية لما اختلفت باختلاف الأمم ولما جهل أحد معنى لفظ من الأ لفاظ[6].

---

(1) سبقت ترجمته (ص92).

(2) انظر: الإيمان لابن تيمية (ص75-76)، وضمن مجموع الفتاوى (90/7)، وبطلا ن المجاز لمصطفى الصياصنة (ص42).

(3) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه. التعريفات للجرجاني (ص80، 140).

(4) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية. المصدر السابق (ص52)

(5) انظر: فلسفة المجاز (ص32).

(6) انظر: مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم (269/2).

أما الشرع فلم يـ ـَرِ ـِد بهذا التقسيم، وإنما هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضلة؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: (فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأ ئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة و الشافعي...

وإنما هو اصطلاح حادث، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول ونحوهم من السلف، وهذا الشافعي هو أول مـ ـَن جر ـّد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز...)[1].

وأما اللغة فلم يصر ـِّح أحد من أئمتها بأن العرب قسـ ـّمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، فلم يعرف هذا التقسيم أئمة اللغة والنحو، لا الخليل بن أحمد[2]، ولا سيبويه[3]، .... ولا أبو عمرو بن العلاء[4] ولا الأصمعي[5] وأمثالهم[6].

---

(1) الإيمان لابن تيمية (ص73-74)، وضمن مجموع الفتاوى (88/7-89).

(2) هو: الخليل بن أحمد الفراهيدي، أول من استخرج العروض وحصّن به أشعار العرب، كان رأسًا في لسان العرب، ديـ ـّنًا و ـَر ـِعًا قانـ ـِعًا، متواضـ ـِعًا، من أهم كتبه: العروض، والشواهد، والجمل، توفي سنة (170هـ).
انظر السير للذهبي (429/7)، وشذرات الذهب (275/1)، والأعلام (314/2).

(3) هو: عمرو بن عثمان بن قنبر أبو بشر، المعروف بسيبويه. مولى بني الحارث بن كعب إمام النحاة وحجة العربية. كان قد ابتدأ أمره بطلب الحديث والفقه، ثم عدل إلى العربية حتى صار إماماً فيها. توفي سنة 180هـ.
انظر: السير (351/8)، والأعلام (81/5).

(4) هو: زبـ ـّان ـ على الأشهر ـ بن العلاء بن عمار التميمي المازني، أبو عمرو، النحوي، أحد القراء السبعة، كان من أعلم الناس بالقرآن والعربية مع الصدق و الثقة والزهد. توفي سنة 154هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (476/6)، ومعرفة القر ـّاء الكبار على الطبقات والأعصار للذهبي (100/1).

(5) هو: عبد الملك بن قريب بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي، راو ـِيـ ـَة العرب، واحد أئمة اللغة والأدب، كان من أعلم أهل زمانه بالشعر وأحضرهم حفظاً، قال عن نفسه إنه يحفظ عشرة آلاف أرجوزة، وكان كثير التطواف في البوادي يقتبس من علومهم وينقل أخبارهم، ولد في البصرة سنة 122هـ

الوجه الثالث: صرف الكلام عن حقيقته إلى مجازه لا بد فيه من أمور أربعة:

إن الأصل في التعامل مع النص الحمل على الحقيقة والظاهر، و لا يصح حمل مدلول النص على ما يخالف ذلك إلا بأمور أربعة ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية وهي:

(1- أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن لكل مبطل أن يفسِّر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

2- أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة، فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف. وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجِّح للحمل على المجاز.

3- أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل ـ الصارف ـ عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبيِّن أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصًّا قاطعًا لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهرًا فلا بد من الترجيح.

4- أن الرسول ص إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته، فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يُرِد حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواء عيَّنه أو لم يعيِّنه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح، فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورًا وهدًى وبيانًا للناس، وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل؛ ليبين للناس ما نُزِّل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

ثم هذا الرسول الأمي العربي بُعث بأفصح اللغات وأبين الأ

وتوفي بها سنة 216هـ.
انظر: السير (175/10)، والأعلام (162/4).

(1) انظر: الإيمان لابن تيمية (ص74)، وضمن مجموع الفتاوى (88/7)، ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم (269/2-270).

ألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علمًا وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلًا يمنع من حمله على ظاهره، إما أن يكون عقليـ ـًا ظاهرًا، مثل قوله: ﭽ ﭗ ﭘ ﭼ[1]، فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد: أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، وكذلك: ﭽ ﮯ ﮰ ﭼ[2]، يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم، أو سمعيـ ـًا ظاهرًا، مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر.

ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي، لا يستنبطه إلا أفراد الناس، سواء كان سمعيـ ـًا أو عقليـ ـًا؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يـ ـُفهم منه معنى، وأعاده مرات كثيرة، وخاطب به الخلق كلهم، وفيهم الذكي والبليد، والفقيه وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبـ ـّروا ذلك الخطاب ويعقلوه، ويتفكـ ـّروا فيه، ويعتقدوا موجبه، ثم أوجب ألا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئًا من ظاهره؛ لأن هناك دليلًا خفيـ ـًا يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره، كان هذا تدليسًا وتلبيسًا، وكان نقيض البيان وضد الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان.

فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره، أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد؟! أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة؟!)[3].

الوجه الرابع: بطلان دعوى حذف المضاف وتقديره.

لقد ادّعى العز بن عبد السلام في أغلب آيات القرآن حذف المضاف وتقديره، وهذه دعوى باطلة لأمرين هما:

الأول: (أن أكثر المواضع التي ادّعى فيها الحذف في القرآن لا يلزم فيها الحذف، ولا دليل على صحة دعواه.

الثاني: إن هذا الحذف الذي يزعمه ليس بحذف في الحقيقة، فإن قوة الكلام تعطيه، ولو صرح بذكره كان عيـ ـًا وتطويلًا مخلـ ـًا بالفصاحة)[4].

ومن المواضع التي ادـ ـّعى فيها العز حذف المضاف وتقديره ـ

(1) سورة النمل، آية:23.
(2) سورة الأنعام، آية:102.
(3) مجموع الفتاوى (6/360-362).
(4) مختصر الصواعق لابن القيم (2/334).

كما سبق[1] ـ قوله تعالى: ﭽ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﭼ[2] أي: أمره، وﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﭼ[3] أي: أمره. وهذا تعطيل لصفة المجيء والإتيان الثابتة لله تعالى عن حقيقتها؛ بدعوى حذف المضاف، والحق أن الآية على حقيقتها، لا مجاز فيها.

وقد بيـ ـّن الإمام ابن القيم / بطلان دعوى حذف المضاف وتقديره في هذه الآيات وأمثالها فقال: (إنها دعوى مجردة مستندة إلى قاعدة من قواعد التعطيل[4] وهي إنكار أفعال الرب تعالى، وأنه لا يقوم به فعل البتة، بل هو فاعل بلا فعل، وأما من أثبت أن الرب فاعل حقيقة، وأنه يستحيل أن يكون فاعلًا بلا فعل ويستحيل أن يكون الفعل عين المفعول، بل هي حقائق معتبرة فاعل وفعل ومفعول، وهذا هو المعقول في فطر بني آدم، فإنه لا يحتاج إلى هذا التقدير، ولا يجو ـِّزه، فإن حذفه يكون من باب التلبيس، ويرفع الوثوق بكلام المتكلم، ويُوقع التحريف، فإنه لا يشاء أحد أن يقدر مضافًا يخرج به الكلام إلا فعل، وارتفع الوثوق والفهم و التفهيم)[5].

ثم قال: (فهذا مما ينبغي التنبه إليه، وأنه ليس كل موضع يقبل تقدير المضاف، ولا كل ما قبله جاز تقديره، حتى يكون في الكلام ما يدل على التقدير دلالة ظاهرة لا توقع اللبس)[6].

وقال أيضًا: (إنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف، كان تعيينه قولًا على المتكلم بلا علم، وإخبار ـً ا عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته، وذلك كذب عليه.

---

(1) انظر: (ص139).
(2) سورة الفجر، آية:22.
(3) سورة البقرة، آية:210.
(4) التعطيل: مأخوذ من (العطل) الذي هو الخلو والفراغ والترك.
والتعطيل في أسماء الله وصفاته: هو إنكار ما يجب الله تعالى من الأسماء و الصفات أو إنكار بعضها فهو نوعان:
1- تعطيل كلي كتعطيل الجهمية الذين أنكروا الصفات وغلاتهم ينكرون الأسماء أيضًا.
2- تعطيل جزئي كتعطيل الأشعرية الذين ينكرون بعض الصفات دون بعض وأول من عرف بالتعطيل من هذه الأمة هو الجعد بن درهم.
انظر: فتح البرية بتلخيص الحموية لابن عثيمين (ص55)، ومعجم ألفاظ العقيدة لعامر فالح (ص95-96).
(5) مختصر الصواعق المرسلة (335/2).
(6) المصدر السابق (336/2).

وفي السياق ما يبطل هذا التقدير، وهو قوله: ﭽ ﯫ ﯬ ﯭ ﭼ[1]، فعطف الملك على مجيئه سبحانه يدل على تغاير المجيئين، وأن مجيئه سبحانه حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقة، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك. وكذلك قوله: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭼ[2].

ففرق بين إتيان الملائكة، وإتيان الرب، وإتيان بعض آيات ربك، فقسم ونوع، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحدًا فتأمله، ولهذا منع عقلاء الفلاسفة حمل هذا اللفظ على مجازه، وقالوا هنا يأباه التقسيم والترديد والإطراد)[3].

ومن أمثلة حذف المضاف كما زعم العز نسبة التحليل والتحريم والكراهة والإيجاب إلى الأعيان، كقوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭼ[4]،ﭽ ﮄ ﮅ ﮆ ﭼ[5]، قال هذا من مجاز الحذف، إذ لا يتصور تعلق الطلب بالأجرام، وإنما تطلب أفعال يتعلق بها، فتحريم الميتة تحريم لأكلها، وتحريم ا لأمهات: تحريم نكاحهن... وهذه دعوى مجردة، ليس لها دليل، فإن المخاطبين يفهمون المراد بهذه الآيات دون تكلف هذه التقادير.

قال الإمام ابن القيم: (قول القائل إن الأعيان لا تدخل تحت الطلب يقال له: هذا من وهمك، حيث ظننت أن تحريمها وتحليلها طلب لإيجادها وعدمها، فإن هذا لا يفهمه أحد، ولا يخطر ببال السامع أصلًا، وإنما يفهم كونها حلالًا أو حرامًا الأذن في تناوله والمنع منه، هذا حقيقة اللفظ وموضوعه وعرف استعماله والتركيب مرشد إلى فهم المعنى، ولم يوضع لفظ التحريم والتحليل لإحداث الأعيان ولا إعدامها، ولا استعمل في ذلك، ولا فهمه أحد أصلًا، وإنما حقيقته ما يفهم المخاطب منه، فله وضع، وفيه استعمل، ومنه فهم، فإذا سمع المخاطب هذه المرأة حرام عليك لم يشك في المعنى، ولم يتوقف فهمه له على تقدير محذوف وإضمار مضاف، ولم يخطر بباله أن هذا الكلام مجاز لا حقيقة.

ولما سمع المؤمنون قوله تعالى: ﭽ ﮄ ﮅ ﮆ ﭼ[6] إلى آخر الآية، لم يقع في قلوبهم أن هذا مجاز، ولا خطر ببالهم غير حقيقته ومفهومه،

(1) سورة الفجر، آية:22.
(2) سورة الأنعام، آية:158.

(3) مختصر الصواعق المرسلة (340/2).
(4) سورة المائدة، آية:3.
(5) سورة النساء، آية:23.
(6) سورة النساء، آية:23.

وهذا كله إنما نشأ من قبل المتول ِّجين المتكلـ ِّفين، ألا ترى أن الذين نزل القرآن بلغتهم لم يختلفوا في ذلك، ولم يتكلفوا هذه التقادير، بل كانوا أفقه من ذلك وأصح ّ وأعلى طلبًا، وإنما لهج المتأخـ ِّرون بذلك لما نزلت مرتبتهم، وتقاصرت أفهامهم وعلومهم من علوم أولئك.

وهل سمع عربي قط ولو من أجلاف العرب قوله تعالى: ﭽﭛ ﭜ ﭝﭼ، ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟﭼ[1]،ﭽﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫﭼ[2]، ونظائره فأصابهم ما أصاب هؤلاء من البحث عن كون ذلك حقيقة أو مجازًا أو مجملًا لا يدرى المراد منه؟ وهل توقف في فهم المراد على إضمار وحذف ثم فكر وقد ّر في تعيينه؟ ولما قال سبحانه: ﭽﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝﭼ[3]، فهم السامع المراد من غير أن يخطر بباله حذف ولا إضمار، وكذلك قوله تعالى: ﭽﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶﭼ[4]، فإذا ظهر مراد المتكلم، وفهم السامع، فأي حاجة إلى دعوى محذوف يحكم على المتكلم أنه أراده، وأنه لا يصح الكلام بدونه، فكما أن الأعيان توصف بكونها طيبة وخبيثة ونافعة وضارة فكذلك توصف بكونها حلالًا وحرامًا، إذ الحل والحرمة تبع طيبها وخبيثها، وكونها ضارة ونافعة كما قال تعالى: ﭽﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎﭼ[5] ولا بد أن يكون الحلال طيبا في نفسه، والحرام خبيثًا في نفسه، فوصفه بكونه حلالًا أو حرامًا جار ٍ مجرى وصفه بكونه طيبًا أو خبيثًا، ودلالة تحريم العين وتحليلها على الفعل المتعلق بها من دلالة الالتزام.

وقد علمت أن ما يدل بالالتزام لا يقال إنه محذوف مقد ّر، فالقائل لغيره اصعد السطح، قد دل بالالتزام على الصعود في السلم، ولا يقال: إن في الكلام مضمرًا، وهو بدون ذكره مجازًا، ولو كان كذلك لكان كل كلام له لازم لم يذكر معه لازمه مجازًا، وهذا لا يقوله إلا مـَن لا يدري ما يقول...)[6].

وأما زعمه أن سخريته سبحانه وإستهزاءه ومكره وخدعه مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه، وتسمية الشيء باسم ما يقابله، وأن حقائق هذه الألفاظ لا يجوز نسبتها إلى الله تعالى واتصافه بها؛

---

(1) سورة المائدة، آية:96.
(2) سورة النساء، آية:24.
(3) سورة القصص، آية:12.
(4) سورة المائدة، آية:26.
(5) سورة الأعراف، آية:157.
(6) مختصر الصواعق المرسلة (2/337-338).

لأن معانيها مذمومة، يتنزه الباري عن الاتصاف بها.

فهذا الزعم، وهذه الدعوى يجاب عنها بأن يقال:

إن معاني هذه الألفاظ تنقسم إلى محمودة ومذمومة، فالمذموم منها يرجع إلى الظلم والكذب، وما كان منها بحق وعدل ومجازاة على القبيح فهو حسن محمود، فمسميات هذه الأسماء إذا فـ ُعلت بمـ َن لا يستحق العقوبة، كانت ظلمًا له، وأما إذا فـ ُعلت بمـ َن فعلها بالمجني عليه عقوبة له بمثل فعله، كانت عدلًا، كما قال تعالى: ﭽﭞ ﭟ ﭠﭼ[1]، فكاد له كما كادت إخوته لما قال له أبوه: ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱﭼ[2].

فـالله تعالى لم يصف نفسه بالكيد والمكر والخداع والاستهزاء مطلقًا، ولا ذلك داخل في أسمائه الحسنى، بل لم يصف نفسه بذلك إ لا على وجه الجزاء لمن فعل ذلك بغير حق، وقد علم أن المجازاة على ذلك حسنة من المخلوق، فكيف من الخالق سبحانه، فإطلاق هذه الألفاظ على الله سبحانه حقيقة على ما يليق به سبحانه[3].

وكان الواجب على العز بن عبد السلام الالتزام بمنهج السلف الصالح في حمل جميع أخبار الصفات الواردة في الكتاب والسنة على ظاهرها، واعتقاد حقائقها على ما يليق بجلاله تعالى.

قال الإمام ابن عبد البر[4] /: "أهل السنة مجمعون على الإقرار بـ الصفات الواردة كلها في القرآن والسنّة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز... وأما أهل البدع، والجهمية[5]، والمعتزلة كلها ، والخوارج[6]، فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئًا منها على الحقيقة،

(1) سورة يوسف، آية:76.

(2) سورة يوسف، آية:5.

(3) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص93)، وضمن مجموع الفتاوى (111/7، 112)، ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم (288/2-290)، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرضًا ونقدًا للدكتور سليمان الغصن (439/1-440).

(4) سبقت ترجمته (ص88).

(5) الجهمية: أتباع جهم بن صفوان السمرقندي، الذي قال: إن العبد مجبور على فعله، ونفى الأسماء والصفات عن الله تعالى، والإيمان عنده هو المعرفة فقط، و الكفر عنده الجهل، وقال بفناء الجنة والنار وغيرها.

انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (114/1)، والفرق بين الفرق، للبغدادي (ص 127).

(6) الخوارج: طائفة من أهل البدع، خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ت، ثم صار لهم فرق وطوائف، منها: الإباضية، والأزارقة، والنجدات، ويجمعهم

ويزعمون أن مَ ـَن أقر ـّ بها مشبـ ـّه"[1].

وأما دعواه المجاز في قوله تعالى: ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛﭼ[2]، وقوله: ﭽﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚﭼ[3]، وقوله: ﭽﮱ ﯓﭼ[4].

فالصحيح أن ما ورد في هذه الآيات وغيرها ليس بمجاز، بل إنه حمل على حقيقته وبيان ذلك فيما يلي.

أما قوله تعالى: ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛﭼ، واستدلاله بكون تسبيح السموات والأرض وما فيهن تسبيح بلسان الحال بمعنى أنها تدل على توحيده وتنزيهه وقدرته وإرادته وحكمته، فكأنها تنطق بذلك.

فالجواب عنه: أن الأصل في الآية أن تـ ـُحمـ ـَل على ظاهرها المعلوم والمتبادر إلى الذهن، ولا شك أن أول ما يتبادر إلى الذهن عند إطلاق لفظ التسبيح إنما هو التسبيح الحقيقي، ولا مانع من صدوره من السموات والأرض والجبال وغيرها من الجمادات. كما قـ ـال سبحانه: ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟﭼ[5] فإن الله سبحانه على كل شيء قدير.

ومما يدل على أن المراد بالتسبيح هنا التسبيح الحقيقي قوله: ﭽﮜ ﮝ ﮞ ﮟﭼ[6]، فدل على أنها تسبح حقيقة، ولكننا لا نفقه حقيقة هذا التسبيح، يقول ابن كثير[7] / عن هذه الآية: (أي: لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس؛ لأنها بخلاف لغاتكم، وهذا عام في الحيوانات والجمادات

تكفير بعض الصحابة، وأصحاب الجمل وصفين، وكل من رضي بالتحكيم، وتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار ووجوب الخروج على السلطان الجائر.

انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (84/1 وما بعدها)، والملل والنحل للشهرستاني (90/1 وما بعدها)، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص43 وما بعدها).

(1) التمهيد (145/7).
(2) سورة الإسراء، آية:44.
(3) سورة الإسراء، آية:24.
(4) سورة يوسف، آية:82.
(5) سورة الإسراء، آية:44.
(6) سورة الإسراء، آية:44.
(7) هو: إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي الدمشقي، برع في فنون شتّى فهو المفسر الفقيه المؤرخ، صاحب التصانيف الكثيرة، منها: التفسير، والبداية و النهاية وغيرها، توفي سنة 774هـ.
انظر: شذرات الذهب (231/6)، والأعلام (320/1).

والنباتات)[1].

وقد ذكر القرطبي[2] الخلاف في الآية هل هي على عمومها، أم أنها من العام المخصوص؟

ورجح أنها على عمومها، وقال: (فالصحيح أن الكل يسبح؛ للأخبار الدالة على ذلك، ولو كان ذلك التسبيح تسبيح دلالة فأي تخصيص لداود، وإنما ذلك تسبيح المقال بخلق الحياة والإنطاق بالتسبيح)[3].

والإشارة في قوله: (فأي تخصيص لداود) إلى قوله تعالى: چﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔﯕ ﯖ ﯗچ[4].

وقد ذكر الشوكاني[5] عن الزجاج إنكاره على من جعل تسبيح غير العقلاء بمعنى الدلالة، ونقل عنه قوله: (لو كان هذا تسبيح الدلالة وظهور آثار الصنعة لكانت مفهومة، فلم قال: چﭫ ﭬ ﭭ ﭮچ؟ - وإنما هو تسبيح مقال - واستدل بقوله: چﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓچ - فلو كان هذا التسبيح من الجبال تسبيح دلالة لم يكن لتخصيص داود فائدة)[6].

فالحق أن تسبيح الجمادات حقيقي، كما دلت عليه الآيات السابقة والأحاديث النبوية، ومن الأحاديث التي تدل على تسبيح بعض الجمادات ونطقها: ما رواه البخاري عن عبد الله ت قال: [ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل][7].

وقوله ص: [إني لأعرف حجرًا بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن][8].

---

(1) تفسير ابن كثير (41/3).

(2) هو: محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الله القرطبي المالكي الأشعري، من كبار المفسرين، إمام متفنن، متبحر في العلم، له تصانيف منها "الجامع لأحكام القرآن" وغيرها، توفي سنة (671هـ).
انظر: طبقات المفسرين للداودي (69/2-70)، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون (ص406)، وشذرات الذهب (784/7-785)، شجرة النور الزكية (ص197).

(3) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (268/10).

(4) سورة الأنبياء ، آية:79.

(5) سبقت ترجمته (ص135).

(6) فتح القدير (165/5).

(7) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، (برقم3579)].

(8) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ص، برقم (2277)، وأحمد في المسند (95/5)].

وقوله ص: [لا يسمع ُ مدى صوت ِ المؤذن ِ جن ٌ ولا إنس ٌ ولا شيء ٌ إلا شهد َ له يوم َ القيامة ِ][1].

وكذلك حنين الجذع الذي كان يخطب عليه الرسول ص، وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة[2].

وأما قوله تعالى: ﭽ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﭼ[3]، واستدلاله بكون الذل لا جناح له، وإنما الجناح للطير، ومن هنا قال بأن هذا مجاز.

فالجواب عنه: أن الجناح هنا مستعمل على حقيقته؛ لأن الجناح يطلق حقيقة على يد الإنسان وعضده، وكذلك الخفض هنا على حقيقته، فمعناه ضد الرفع؛ لأن مريد البطش يرفع جناحيه، ومُظهِر الذل والتواضع يخفض جناحيه، فالمقصود بخفض الجناح للوالدين لين الجانب لهما.

وإضافة الجناح إلى الذل لا تستلزم المجاز؛ لأن هذا من باب إضافة الموصوف إلى صفته، كقولهم: حاتم الجود، ونظيره في القرآن قوله تعالى: ﭽ ﭢ ﭣ ﭼ[4]، ﭽ ﯥ ﯦ ﭼ[5][6].

وأما قوله تعالى: ﭽ ﮓ ﮔ ﭼ[7]، وقول العز بأن المضاف هنا محذوف وأقيم المضاف إليه مقامه، والمراد به أهل القرية، وإنما قال: القرية هنا على سبيل المجاز.

فالجواب: لفظ القرية والمدينة والنهر وأمثالها، التي فيها الحال والمحل، كلاهما داخل في الاسم، ثم يعود الحكم على الحال، وهم السكان، وقد يعود على المحل، وهو المكان، وكذلك في النهر، يقال: حفرت النهر، وهو الماء، وكذلك لفظ ﭽﭼ، يراد به أحيانًا المحل، وأحيانًا أخرى الحال، وكلاهما على الحقيقة، ومثال الأول قوله تعالى: ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﭼ[8]، ومثال الثاني قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب رفع الصوت بالأذان، برقم(609).

(2) انظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة للدكتور سليمان الغصن (754/2-756).

(3) سورة الإسراء، آية:24.

(4) سورة الفرقان، آية:40.

(5) سورة الأنعام، آية:93.

(6) انظر: مجموع الفتاوى (465/20)، ومختصر الصواعق المرسلة (287/2)، ومنع جواز المجاز للشنقيطي (ص38-40).

(7) سورة يوسف، آية:82.

(8) سورة البقرة، آية:259.

ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭼ الآية[1][2].

وأما قوله تعالى: ﭽ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﭼ[3]، وقوله: ﭽ ﮃ ﮄ ﮅ ﭼ[4] قال العز: إن الذوق الحقيقي لما يكون بالفم، وإذا استعمل في غير ما وضع له أصلًا فهو مجاز.

فالجواب: إن الذوق في لغة العرب هو وجود طعم الشيء بالفم كان أو بغيره، والاستعمال يدل على ذلك، قال تعالى: ﭽ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﭼ[5]، وقال: ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﭼ[6]، وقوله: ﭽ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﭼ[7]، وقال النبي ص: [ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًا، وبالإسلام دينًا وبمحمد رسولًا][8].

فلفظ "الذوق" يُستعمل في كل ما يُحس به، ويُشعر بألمه أو لذته، ودعوى اختصاصه بما يكون بالفم تحكم، فإن القيد هو الذي يُعين المعنى، هل هو الذوق بالفم؟ أم بغيره؟؟[9].

---

(1) سورة محمد، آية:13.
(2) انظر: الإيمان لابن تيمية (ص94-95) ومنع جواز المجاز (ص35-36).
(3) سورة آل عمران، آية:106.
(4) سورة الطلاق، آية:9.
(5) سورة السجدة، آية:21.
(6) سورة الدخان، آية:49.
(7) سورة الدخان، آية:56.
(8) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من رضي بالله رباً وبالإسلام ديناً، وبمحمدٍ ص رسولاً، برقم (34).
(9) انظر: الإيمان لابن تيمية (ص91-92)، وبطلان المجاز للصياصنة (ص123-125).

ثالثًا: مفاسد القول بالمجاز.

للقول بالمجاز مفاسد كثيرة في مجال العقيدة وغيرها، منها:

1- أنه اتُّخذ وسيلة في تأويل نصوص كتاب الله، حتى إن البعض قد جعل عامة القرآن مجازًا، كما صنف بعضهم مجازات القراءات، وذلك يوهم المعاني الفاسدة، وبعضهم ينفون ما أثبته الله من المعاني الثابتة، ويلحدون في أسماء الله وآياته[1].

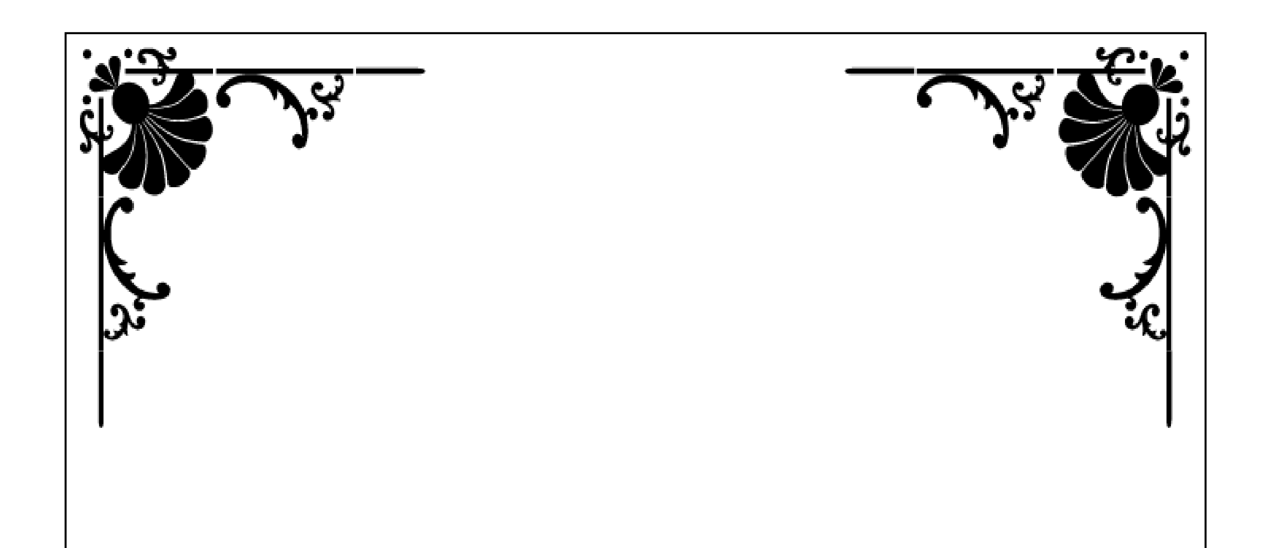
2- أنه يقود إلى القول بتعطيل الصفات، فإن المعطِّلة قد جعلوا يد الله ووجهه، واستواءه ونزوله،...الخ مجازات، لا يجوز حملها على الحقيقة، ومن هنا نفوها أو أوّلوها.

قال الشيخ الشنقيطي[2]: "وعن طريق القول بالمجاز توصل المعطِّلون لنفي ذلك، فقالوا: لا يد، ولا استواء، ولا نزول، ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات؛ لأن هذه الصفات لم ترد حقائقها، بل هي عندهم مجازات، فاليد مستعملة عندهم في النعمة أو القدرة، والاستواء في الاستيلاء، والنزول نزول أمره، ونحو ذلك، فنفوا هذه الصفات الثابتة بالوحي عن طريق القول بالمجاز"[3].

3- أنه عن طريق القول بالمجاز حصروا مفهوم الإيمان على التصديق، وأخرجوا العمل من مسماه، فقالوا: لفظ الإيمان يدل على التصديق حقيقة وعلى الأعمال مجازًا.

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (458/20).
(2) سبقت ترجمته (ص136).
(3) منع جواز المجاز (ص8-9).

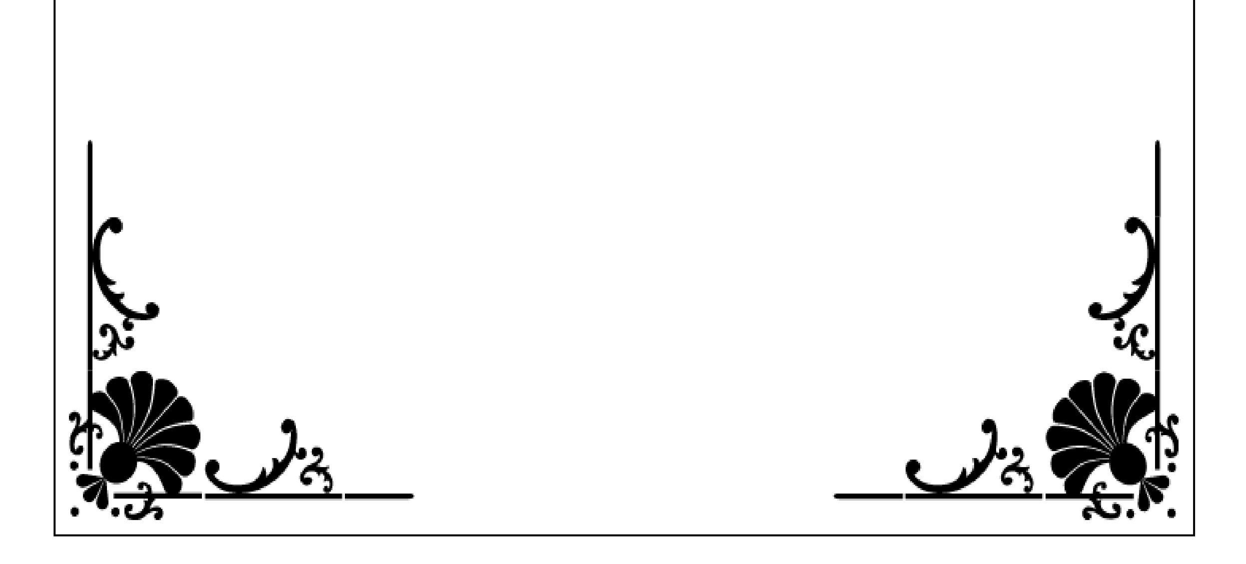


موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من العز بن عبد السلام

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: موقف شيخ الإسلام مما جاء في رسالة العز الملحة في الاعتقاد.

المبحث الثاني: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية مما جاء في فتاوى العز.



المبحث الأول: موقف شيخ الإسلام مما جاء في رسالة العز الملحة في الاعتقاد

لقد سبق أن ذكرنا أن العز بن عبد السلام كان على مذهب الأ شاعرة في الاعتقاد، ومن ذلك صفات الله تعالى، وقد أوضح ذلك في رسالته المسماة "ملحة الاعتقاد" التي بعث بها إلى الملك الأشرف، و التي قرّر فيها مذهب الأشاعرة في كلام الله، وإنكار الحرف والصوت، وشنّع على مخالفيه، ولا سيما الحنابلة ووصفهم بالحشو، وأغلظ عليهم، وأوهم الناس بأن العقيدة الأشعرية هي عقيدة السلف.

وقد تكلّم شيخ الإسلام ابن تيمية على العز بن عبد السلام، وناقشه فيما جاء في رسالته هذه، وفي ثنايا ردّه على العز وصفه شيخ الإسلام ابن تيمية بعدة أوصاف منها:

1- قلة خبرة العز بمقالات الناس من أهل السنة والبدعة[1].

2- أن كثيرًا من أصحاب العز بن عبد السلام يصرّحون بمخالفة السلف في مثل مسألة الإيمان، ومسألة تأويل الآيات والأ حاديث[2].

3- ووصف العز بن عبد السلام وأمثاله بأنهم جهمية[3] كلّابية[4][5].

4- أن العز بن عبد السلام وأمثاله قد سلكوا مسلك الملاحدة الذين يقولون: إن الرسول لم يبيّن الحق في باب التوحيد، ولا بيّن للناس ما هو الأمر عليه في نفسه، بل أظهر للناس خلاف الحق، والحق إما كتمه وإما أنه غير عالم به[6].

5- أنه مع الجويني[7] يعيبون منازعيهم بتسميتهم حشوية[8].

---

(1) مجموع الفتاوى (154/4).
(2) مجموع الفتاوى (157/4).
(3) سيأتي التعريف بالجهمية (ص173).
(4) الكلابية: فرقة تنسب إبى عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان، أبو محمد البصري ، توفي سنة 240هـ. من آراءه الكلامية نفي صفات الله الفعلية المتعلقة بمشيئته وقدرته.
انظر: أصول الدين، للبغدادي (ص89-123).
(5) انظر: مجموع الفتاوى (159/4).
(6) مجموع الفتاوى (159/4).
(7) هو: عبد الملك ابن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري،

ومما جاء في رسالة العز قوله: (الحشوية على ضربين، أحدهما: لا يتحاشى من الحشو والتشبيه، والآخر يتستر بمذهب السلف، ومذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيه دون التجسيم والتشبيه.

وكذلك جميع المبتدعة يزعمون أنهم على مذهب السلف، فهم كما قال القائل:

وكلٌ يدَّعي وصلًا لليلى   وليلى لا تقرُّ لهم بذاكا[2][3]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: (فهذا الكلام فيه حق وباطل، فمن الحق الذي فيه: ذم مَن يمثِّل الله بمخلوقاته، ويجعل صفاته من جنس صفاتهم، وقد قال الله تعالى: ﭽ ﭞ ﭟ ﭠﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭼ[4]، وقال تعالى: ﭽ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭼ[5]، وقال: ﭽ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭼ[6]... وفيه من الحق الإشارة إلى الردِّ على مَن انتحل مذهب السلف مع الجهل بمقالهم، أو المخالفة لهم بزيادة أو نقصان. فتمثيل الله بخلقه والكذب على السلف من الأمور المنكرة، سواء سمى ذلك حشوًا أو لم يسم،...

والمقصود أن كلامه فيه حق، وفيه من الباطل أمور:

أحدها: قوله: (لا يتحاشى من الحشو والتجسيم) ذم للناس بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان، والذي مدحه زين وذمه شين هو الله، والأسماء التي يتعلق بها المدح والذم من الدين لا تكون إلا من الأسماء التي أنزل الله بها سلطانه، ودلَّ عليها الكتاب والسنة أو الإجماع، كالمؤمن، والكافر، والعالم، والجاهل، والمقتصد، والملحد.

فأما هذه الألفاظ الثلاثة فليست في كتاب الله، ولا في حديث عن رسول الله ص، ولا نطق بها أحد من سلف الأمة وأئمتها لا نفيًا و

أبو المعالي، المشهور بإمام الحرمين، من كبار الشافعية، ومن أئمة الأشاعرة،ظل أشهر متكلميهم دهرًا، ثم إنه ندم على ذلك كله، وتمنى أنه لم يشتغل بالكلام، ونصح أصحابه أن لا يشتغلوا به. توفي سنة 478هـ.

انظر: السير للذهبي (468-476/18)، وطبقات السبكي (165-222/5)، شذرات الذهب (358/3).

(1) مجموع الفتاوى (88/4).

(2) البيت مشهور ولا يُعرف له قائل.

انظر: الشوارد لعبد الله بن محمد بن خميس (394/2).

(3) انظر: الملحة في الاعتقاد (ص16-17).

(4) سورة الشورى، آية:11.

(5) سورة الإخلاص، آية:4.

(6) سورة مريم، آية:65.

لا إثباتًا.

وأول من ابتدع الذم بها "المعتزلة" الذين فارقوا جماعة المسلمين، فاتباع سبيل المعتزلة دون سبيل سلف الأمة ترك للقول السديد الواجب في الدين، واتباع سبيل المبتدعة الضالين، وليس فيها ما يوجد عن بعض السلف ذمه إلا لفظ "التشبيه"، فلو اقتصر عليه لكان له قدوة من السلف الصالح، ولو ذكر الأسماء التي ذمها الله في القرآن مثل لفظ: "الكف"، و"الند"، و"السمي" وقال: منهم لا يتحاشى من التمثيل ونحوه لكان قد ذمَّ بقول نفاه الله في كتابه، ودلَّ القرآن على ذمِّ قائله، ثم ينظر: هل قائله موصوف بما وصفه به من الذم أم لا؟

فأما الأسماء التي لم يدل الشرع على ذم أهلها ولا مدحهم، فيحتاج فيها إلى مقامين:

أحدهما: بيان المراد بها.

والثاني: بيان أن أولئك مذمومون في الشريعة، والمعترض عليه له أن يمنع المقامين، فيقول: لا نسلم أن الذين عنيتهم داخلون في هذه الأسماء التي ذممتها، ولم يقم دليل شرعي على ذمِّها، وإن دخلوا فيها، فلا نسلم أن كل مَن دخل في هذه الأسماء فهو مذموم في الشرع.

الوجه الثاني: أن هذا الضرب الذي قلت: (إنه لا يتحاشى من الحشو والتشبيه والتجسيم) إما أن تُدْخِل فيه مثبتة الصفات الخبرية التي دلَّ عليها الكتاب والسنة، أو لا تدخلهم، فإن أدخلتهم كنت ذامًّا لكل مَن أثبت الصفات الخبرية، ومعلوم أن هذا مذهب عامة السلف، ومذهب أئمة الدين.

بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة، وإن كان لهم فيها طرق كأبي سعيد بن كُلَّاب[1]، وأبي الحسن الأشعري، وأئمة أصحابه، كأبي عبد الله بن مجاهد[2]، ....

(1) هو: أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان البصري من رؤوس المتكلمين بالبصرة، إليه تُنسب الكلَّابية، توفي سنة 240هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (11/174-176)، والأعلام (4/90).

(2) هو: محمد بن أحمد بن محمد بن مجاهد، المتكلم، صاحب أبي الحسن الأشعري، صنف التصانيف ودرس علم الكلام، وكان الباقلاني يثني عليه كثيرًا.
انظر: تاريخ بغداد (1/343).

وأبي الحسن الباهلي[1]، والقاضي أبي بكر بن الباقلاني[2]، وأبي إسحاق الإسفراييني[3]، وأبي بكر ابن فورك[4]، وأبي محمد بن اللبان[5]، وأبي علي بن شاذان[6]، ....
وأبي القاسم القشيري[7]، وأبي بكر البيهقي[8]، وغير هؤلاء فما من هؤ

(1) هو: أبو الحسن الباهلي البصري، شيخ المتكلمين، من تلاميذ أبي الحسن الأ شعري، برع في العقليات، وكان يقظ ًا، فطن ًا، لسن ًا، صالح ًا، عابد ًا، وكان زاهد ًا صوفيًا، تتلمذ عليه أبو إسحاق الإسفراييني، وابن فورك والباقلا ني، توف ِّي سنة (370 هـ).
انظر: السير (304/16)، الوافي بالوفيات لخليل بن أيبك الصفدي (312/12).
(2) هو: محمد بن الطيّب بن محمد البصري، أبو بكر الباقلاني، الـمُتكلم الأشعري المالكي، له عدة مصنفات منها: الإنصاف، وتمهيد الأوائل في نصرة المذهب الأ شعري، توف ِّي سنة 403هـ.
انظر: الديباج المذهب ص(363)، وتاريخ بغداد (379/5-383)، السير (190/17-193).
(3) سبقت ترجمته (ص92).
(4) هو: محمد بن الحسن بن فُورَك الأنصاري أبو بكر الأصبهاني، المتكلم الأشعري الشافعي، له عناية بالفقه والأصول. توف ِّي سنة 406هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (242/2)، والسير (214/17) شذرات الذهب (181-182/3).
(5) هو: عبد الله بن محمد الأصبهاني، أبو محمد بن اللبان، المتكلم، قال عنه الخطيب: أحد أوعية العلم، ومن أهل الدين والفضل، سمع بأصبهان أبا بكر بن المقرئ وإبراهيم بن عبد الله بن خرشيد قوله، ولم أر أجود ولا أحسن قراءة منه، صحب القاضي أبا بكر الأشعري، ودرس عليه أصول الديانات وأصول الفقه ، ودرس فقه الشافعي على أبي حامد الإسفراييني، وقرأ القرآن بعدة روايات، وولي قضاء إيذج، وحد ّث ببغداد. توف ِّي سنة 446هـ.
انظر: السير (653/17)، تاريخ بغداد (376/11).
(6) هو: الحسن بن أحمد بن إبراهيم البغدادي، ابن شاذان، أبو علي، الإمام، الفاضل، الصدوق، مسند العراق، توفي عام425هـ.
انظر: تاريخ بغداد (279/7-280)، السير (415/17).
(7) هو: عبدالكريم بن هوازن القشيري، أبو القاسم النيسابوري الأشعري الشافعي، كان عالـم ًا في الفقه والتفسير والأصول، والتصوف، صنّف "التفسير الكبير" و"الرسالة القشيرية"، تفق ّه على أبي بكر محمد بن أبي بكر الطوسي ، وأبي إسحاق الاسفراييني، وابن فورك، توف ِّي سنة 465هـ.
انظر: تاريخ بغداد (83/11)، والسير (227/18-233)، ووفيات الأعيان (205-208/3).
(8) هو: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي الخراساني الشافعي، محدث فقيه، وهو من متقدمي الأشاعرة وفضلائهم، من مؤلفاته: الأسماء والصفات، والبعث والنشور وغيرها. توفي سنة 458هـ.

لاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله ـ تعالى ـ وعماد المذهب عنهم: إثبات كل صفة في القرآن، وأما الصفات التي في الحديث، فمنهم مَن يثبتها، ومنهم مَن لا يثبتها.

فإذا كنت تذم جميع أهل الإثبات من سلفك وغيرهم، لم يبقَ معك إلا الجهمية ـ من المعتزلة ـ ومَن وافقهم على نفي الصفات الخبرية من متأخري الأشعرية ونحوهم، ولم تذكر حجة تعتمد.

فأي ذم لقوم في أنهم لا يتحاشون مما عليه سلف الأمة وأئمتها وأئمة الذام لهم؟

وإن لم تدخل في اسم "الحشوية" من يثبت الصفات الخبرية، لم ينفعك هذا الكلام؛ بل قد ذكرت أنت في غير هذا الموضع هذا القول[1].

وإذا كان الكلام لا يخرج به الإنسان عن أن يذم نفسه، أو يذم سلفه الذين يقر هو بإمامتهم، وأنهم أفضل ممن اتبعهم كان هو المذموم بهذا الذم على التقديرين، وكان له نصيب من الخوارج الذين قال النبي ص لأولهم: [لقد خبت وخسرت، إن لم أعدل][2] يقول: إذا كنت مقرًا بأني رسول الله، وأنت تزعم أني أظلم، فأنت خائب خاسر.

وهكذا من ذم من يقر بأنهم خيار الأمة وأفضلها، وأن طائفته إنما تلقت العلم والإيمان منهم، هو خائب خاسر في هذا الذم، وهذه حال الرافضة[3] في ذم الصحابة.

الوجه الثالث: قوله: (والآخر يتستر بمذهب السلف)، إن أردت بـ التستر الاستخفاء بمذهب السلف، فيقال: ليس مذهب السلف مما

انظر: السير للذهبي (18/170-163)، وطبقات الفقهاء الشافعية (1/332-336)، وطبقات الشافعية الكبرى (4/8- 16).

(1) لم أعثر على الموضع الآخر الذي ذكر فيه العز هذا القول.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، برقم (3610).

(3) الرافضة: سميت رافضة لرفضهم أبي بكر وعمر ب، وقيل: لرفضهم زيد بن علي ب، وهم فِرق كثيرة يجمعهم القول بعصمة الأئمة، وإنكار خلافة الخلفاء الثلاثة ، وإمامة علي بالنص، والطعن في الصحابة وغير ذلك.

انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (1/33 وما بعدها)، والملل والنحل، للشهرستاني (1/130 وما بعدها)، والفرق بين الفرق، للبغدادي (ص32 وما بعدها).

يتستر به إلا في بلاد أهل البدع، مثل بلاد الرافضة والخوارج، فإن المؤمن المستضعف هناك قد يكتم إيمانه واستنانه، كما كتم مؤمن آل فرعون إيمانه، وكما كان كثير من المؤمنين يكتم إيمانه حين كانوا في دار الحرب.

فإن كان هؤلاء في بلد أنت لك فيه سلطان... وقد تستروا بمذهب السلف فقد ذممت نفسك، حيث كنت من طائفة يتستر مذهب السلف عندهم، وإن كنت من المستضعفين المستترين بمذهب السلف فلا معنى لذمِّ نفسك، وإن لم تكن منهم ولا من الملأ، فلا وجه لذم قوم بلفظ: "التستر".

وإن أردت بالتستر: أنهم يجتنون به، ويتقون به غيرهم، ويتظاهرون به، حتى إذا خوطب أحدهم قال: أنا على مذهب السلف وهذا الذي أراده والله أعلم، فيقال له: لا عيب على مَن أظهر مذهب السلف، وانتسب إليه، واعتزى إليه، بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق؛ فإن مذهب السلف لا يكون إلا حقًا، فإن كان موافقًا له باطنًا وظاهرًا، فهو بمنزلة المؤمن الذي هو على الحق باطنًا وظاهرًا، وإن كان موافقًا له في الظاهر فقط دون الباطن، فهو بمنزلة المنافق فتُقبل منه علانيته، وتوكل سريرته إلى الله، فإنا لم نؤمر أن ننقب عن قلوب الناس، ولا نشق بطونهم.

وأما قوله: (مذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيه دون التجسيم والتشبيه).

فيقال له: لفظ (التوحيد، والتنزيه، والتشبيه، والتجسيم) ألفاظ قد دخلها الاشتراك، بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم.

فالجهمية من المعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه: نفي جميع الصفات، وبالتجسيم والتشبيه: إثبات شيء منها، حتى إن من قال: (إن الله يرى)، أو (إن له علمًا) فهو عندهم مشبه مجسم.

وكثير من المتكلمة الصفاتية يريدون بالتوحيد والتشبيه إثباتها أو بعضها.

والفلاسفة تعني بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة، حتى يقولون: ليس له إلا صفة سلبية إو إضافية، أو مركبة منها. والاتحادية تعني بالتوحيد: أنه هو الوجود المطلق، ولغير هؤلاء فيه

اصطلاحات أخرى.

وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب، فليس هو متضمن شيئًا من هذه الاصطلاحات، بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده، لا يشركوا به شيئًا، فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها، هذا في العمل، وفي القول: هو الإ يمان بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله.

فإن كنت تعني أن مذهب السلف هو التوحيد بالمعنى الذي جاء به الكتاب والسنة، فهذا حق، وأهل الصفات الخبرية لا يخالفون هذا.

وإن عنيت أن مذهب السلف هو التوحيد والتنزيه الذي يعنيه بعض الطوائف، فهذا يعلم بطلانه كل مَن تأمّل أقوال السلف الثابتة عنهم، الموجودة في كتب آثارهم، فليس في كلام أحد من السلف كلمة توافق ما تختص به هذه الطوائف، ولا كلمة تنفي الصفات الخبرية.

ومن المعلوم أن مذهب السلف إن كان يُعرَف بالنقل عنهم ، فليرجع في ذلك إلى الآثار المنقولة عنهم، وإن كان إنما يُعرَف بالاستدلال المحض بأن يكون كل مَن رأى قولًا عنده هو الصواب قال: هذا قول السلف؛ لأن السلف لا يقولون إلا الصواب، وهذا هو الصواب، فهذا هو الذي يجرئ المبتدعة على أن يزعم كلٌ منهم أنه على مذهب السلف، فقائل هذا القول قد عاب نفسه بنفسه، حيث انتحل مذهب السلف بلا نقل عنهم، بل دعواه أن قوله هو الحق.

وأما أهل الحديث، فإنما يذكرون مذهب السلف بالنقول المتواترة، يذكرون من نقل مذهبهم من علماء الإسلام، ...فإنا لما أردنا أن نبين مذهب السلف ذكرنا طريقين:

أحدهما: أنا ذكرنا ما تيسّر من ذِكْر ألفاظهم، ومَن روى ذلك من أهل العلم بالأسانيد المعتبرة.

والثاني: أنا ذكرنا من نقل مذهب السلف من جميع طوائف المسلمين من طوائف الفقهاء الأربعة، ومن أهل الحديث والتصوف، وأهل الكلام كالأشعري وغيره.

فصار مذهب السلف منقولًا بإجماع الطوائف وبالتواتر لم نثبته بمجرد دعوى الإصابة لنا والخطأ لمخالفنا، كما يفعل أهل البدع.

ثم لفظ "التجسيم" لا يوجد في كلام أحد من السلف لا نفيًا ولا إثباتًا، فكيف يحل ُ أن يقال: مذهب السلف نفي التجسيم أو إثباته، بلا ذكر لذلك اللفظ ولا لمعناه عنهم؟!

وكذلك لفظ "التوحيد" بمعنى: نفي شيء من الصفات لا يوجد في كلام أحد من السلف.

وكذلك لفظ "التنزيه" بمعنى نفي شيء من الصفات الخبرية لا يوجد في كلام أحد من السلف.

نعم، لفظ "التشبيه" موجود في كلام بعضهم وتفسيره معه،... وأنهم أرادوا بالتشبيه تمثيل الله بخلقه، دون نفي الصفات التي في القرآن والحديث.

وأيضًا، فهذا الكلام لو كان حق ًّا في نفسه لم يكن مذكورًا بحجة تتبع، وإنما هو مجرد دعوى على وجه الخصومة التي لا يعجز عنها من يستجيز ويستحسن أن يتكلم بلا علم ولا عدل.

ثم إنه يدل على قلة الخبرة بمقالات الناس من أهل السنة و البدعة؛ فإنه قال: (وكذا جميع المبتدعة يزعمون أنهم على مذهب السلف)، فليس الأمر كذلك، بل الطوائف المشهورة بالبدعة ك الخوارج والروافض لا يدعون أنهم على مذهب السلف، بل هؤلاء يكفرون جمهور السلف.

فالرافضة تطعن في أبي بكر، وعمر، وعامة السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان، وسائر أئمة الإسلا م، فكيف يزعمون أنهم على مذهب السلف، ولكن ينتحلون مذهب أهل البيت كذبًا وافتراء.

وكذلك الخوارج، قد كف ّروا عثمان، وعلي ًّا، وجمهور المسلمين من الصحابة والتابعين، فكيف يزعمون أنهم على مذهب السلف؟

الوجه الرابع: أن هذا الاسم ليس له ذكر في كتاب الله، ولا سنة رسوله، ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين، ولا من أئمة المسلمين، ولا شيخ أو عالم مقبول عند عموم الأمة. فإذا لم يكن ذلك لم يكن في الذم به لا نص ولا إجماع، ولا ما يصلح تقليده للعامة، فإذا كان الذم بلا مستند للمجتهد ولا للمقل ِّدين عمومًا كان في غاية الفساد والظلم؛ إذ لو ذم به بعض م َن يصلح لبعض العامة تقليده لم يكن له أن يحتج به؛ إذ المقلد الآخر لمن يصلح له تقليده لا يذم به.

ثم مثل أبي محمد ـ العز بن عبد السلام ـ وأمثاله لم يكن يستحل أن يتكلم في كثير من فروع الفقه بالتقليد، فكيف يجوز له التكلم في أصول الدين بالتقليد؟

والنكتة: أن الذام به إما مجتهد، وإما مقلِّد. أما المجتهد فلا بد له من نص أو إجماع، أو دليل يستنبط من ذلك، فإن الذم والحمد من الأحكام الشرعية،... فالحمد والذم، والحب والبغض، والوعد و الوعيد، والموالاة والمعاداة، ونحو ذلك من أحكام الدين، لا يصلح إلا بالأسماء التي أنزل الله بها سلطانه، فأما تعليق ذلك بأسماء مبتدعة فلا يجوز، بل ذلك من باب شرع دين لم يأذن به الله، وأنه لا بد من معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله.

والمعتزلة أيضًا تفسِّق من الصحابة والتابعين طوائف، وتطعن في كثير منهم، وفيما رووه من الأحاديث التي تخالف آراءهم وأهواءهم، بل تكفِّر أيضًا مَن يخالف أصولهم التي انتحلوها من السلف والخلف، فلهم من الطعن في علماء السلف وفي علمهم ما ليس لأهل السنة والجماعة، وليس انتحال مذهب السلف من شعائرهم... فالمقصود هنا أن المشهورين من الطوائف بين أهل السنة والجماعة العامة بالبدعة ليسوا منتحلين للسلف، بل أشهر الطوائف بالبدعة الرافضة... لأنهم أكثر مخالفة للأحاديث النبوية ولمعاني القرآن، وأكثر قدحًا في سلف الأمة وأئمتها، وطعنًا في جمهور الأمة من جميع الطوائف، فلما كانوا أبعد عن متابعة السلف كانوا أشهر بالبدعة.

فعُلم أن شعار أهل البدع هو ترك انتحال اتباع السلف، ولهذا قال الإمام أحمد: "أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب النبي ص"[1].

وأما متكلمة أهل الإثبات من الكلابية والكرامية[2]، والأشعرية، مع الفقهاء والصوفية، وأهل الحديث فهؤلاء في الجملة لا يطعنون في السلف، بل قد يوافقونهم في أكثر جمل مقالاتهم، لكن كل مَن

(1) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (176/1).

(2) الكرامية: فرقة كلامية، أتباع أبي عبد الله بن كرام السجستاني، من بدعهم القول بالتشبيه والتجسيم في الصفات، والقول بالإرجاء في الإيمان، حيث يزعمون أن الإيمان مجرد نطق باللسان.
انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (120/1-121)، والملل والنحل، للشهرستاني (86/1)، والفرق بين الفرق (ص129).

كان بالحديث من هؤلاء أعلم، كان بمذهب السلف أعلم وله أتبع. وإنما يوجد تعظيم السلف عند كل طائفة بقدر استنانها، وقلة ابتداعها.

أما أن يكون انتحال السلف من شعائر أهل البدع، فهذا باطل قطعًا، فإن ذلك غير ممكن إلا حيث يكثر الجهل ويقل العلم.

يوضح ذلك: أن كثيرًا من أصحاب أبي محمد من أتباع أبي الحسن الأشعري يصر ِحون بمخالفة السلف في مثل مسألة الإ يمان، ومسألة تأويل الآيات والأحاديث يقولون: مذهب السلف أن ا لإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وأما المتكلمون من أصحابنا فمذهبهم كيت وكيت، وكذلك يقولون: مذهب السلف: أن هذه الآ يات والأحاديث الواردة في الصفات لا تتأول، والمتكلمون يريدون تأويلها إما وجوبًا، وإما جوازًا ويذكرون الخلاف بين السلف وبين أصحابهم المتكلمين، هذا منطوق ألسنتهم ومسطور كتبهم.

أفلا عاقل يعتبر، ومغرور يزدجر، أن السلف ثبت عنهم ذلك حتى بتصريح المخالف ثم يحدث مقالة تخرج عنهم؟ أليس هذا صريحًا أن السلف كانوا ضالين عن التوحيد والتنزيه، وعلمه المتأخرون؟! وهذا فاسد بضرورة العلم الصحيح والدين المتين... وأيضًا، فيقال لهؤلاء الجهمية الكلابية كصاحب هذا الكلام أبي محمد وأمثاله: كيف تدعون طريقة السلف، وغاية ما عند السلف أن يكونوا موافقين لرسول الله ص؟ فإن عامة ما عند السلف من العلم والإيمان، هو ما استفادوه من نبيهم ص، الذي أخرجهم الله به من الظلمات إلى النور، وهداهم به إلى صراط العزيز الحميد، الذي قال الله فيه: ﭽﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙﭼ[1]، وقال تعالى: ﭽﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭﭼ[2]، وقال تعالى: ﭽﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿﭼ[3]، وقال تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸﭼ[4].

وأبو محمد وأمثاله قد سلكوا مسلك الملاحدة، الذين يقولون: إن الرسول لم يبيـ ِّن الحق في باب التوحيد، ولا بيـ ّن للناس ما هو الأمر عليه في نفسه، بل أظهر للناس خلاف الحق، والحق إما

---

(1) سورة الحديد، آية:9.
(2) سورة الحديد، آية:29-28.
(3) سورة آل عمران، آية:164.
(4) سورة الشورى، آية:53-52.

كتمه وإما أنه غير عالم به...)[1].

وقال أيضًا: "والمقصود هنا أن من يقول في الرسول وبيانه للناس ، مما هو من قول الملاحدة، فكيف يكون قوله في السلف؟ حتى يدّعي اتباعه، وهو مخالف للرسول والسلف عند نفسه وعند طائفته فإنه قد أظهر من قول النفاة ما كان الرسول يرى عدم إظهاره، لما فيه من فساد الناس. وأما عند أهل العلم والإيمان فلا.

وقول النفاة باطل باطنًا وظاهرًا، والرسول ص ومتبعوه منزّهون عن ذلك، بل مات ص وتركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك[2]، وأخبرنا أن كل ما حدث بعده من محدثات الأمور فهو بدعة، وكل بدعة ضلالة[3].

وربما أنشد بعض أهل الكلام بيت مجنون بني عامر:

وكلٌّ يدّعي وصلًا لليلى وليلى لا تقرُّ لهم بذاكا

فمن قال من الشعر ما هو حكمة، أو تمثّل ببيت من الشعر فيما تبين له أنه حق، كان قريبًا. أما إثبات الدعوى بمجرد كلام منظوم من شعر أو غيره، فيقال لصاحبه: ينبغي أن تبين أن السلف لا يقرّون بمن انتحلتهم. وهذا ظاهر فيما ذكره هو وغيره، ممن يقولون عن السلف ما لم يقولوه، ولم ينقله عنهم أحد له معرفة بحالهم، وعدل فيما نقل، فإن الناقل لا بد أن يكون عالمًا عدلًا.

فإن فُرِض أن أحدًا نقل مذهب السلف كما يذكره، فإما أن يكون قليل المعرفة بآثار السلف، كأبي المعالي[4]، وأبي حامد الغزالي[5]، وابن الخطيب وأمثالهم، ممن لم يكن لهم من المعرفة بالحديث ما يعدون به من عوامّ أهل الصناعة، فضلًا عن خواصّها، ولم يكن الواحد من هؤلاء يَعرف البخاري ومسلمًا

(1) مجموع الفتاوى (160-144/4).

(2) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (367/28/ح17142)، وابن ماجه في مقدمة السنن، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين (16/1/ح43) واللفظ لهما، و الحاكم في المستدرك، كتاب العلم (96/1)، وصححه البزار فيما نقله عنه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (1165/2-1164)، ثم قال ابن عبد البر: (هو كما قال البزار، حديث العرباض حديث ثابت)، وصحح إسناده أيضًا الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (647/2-648/ح937).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، برقم(867).

(4) سبقت ترجمته (ص167).

(5) سبقت ترجمته (ص32).

وأحاديثهما إلا بالسماع، كما يذكر ذلك العامة، ولا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند أهل العلم بالحديث، وبين الحديث المفترى المكذوب، وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب"[1].

وقال أيضًا: "ولطريقة أبي المعالي كان أبو محمد يتبعه في فقهه وكلامه، لكن أبو محمد كان أعلم بالحديث وأتبع له من أبي المعالي وبمذاهب الفقهاء، وأبو المعالي أكثر اتباعًا للكلام، وهما في العربية متقاربان.

وهؤلاء يعيبون منازعهم، إما لجمعه حشو الحديث من غير تمييز بين صحيحه وضعيفه، أو لكون اتباع الحديث في مسائل الأصول من مذهب الحشو؛ لأنها مسائل علمية، والحديث لا يفيد ذلك، لأن اتباع النصوص مطلقًا في المباحث الأصولية حشو؛ لأن النصوص لا تفي بذلك؛ فالأمر راجع إلى أحد أمرين: إما ريب في الإسناد أو في المتن، وإما لأنهم يضيفون إلى الرسول ما لم يعلم أنه قاله؛ كأخبار الآحاد، ويجعلون مقتضاها العلم، وإما لأنهم يجعلون ما فهموه من اللفظ معلومًا وليس هو بمعلوم؛ لما في الأدلة اللفظية من الاحتمال.

ولا ريب أن هذا عمدة كل زنديق ومنافق، يبطل العلم بما بعث الله به رسوله، تارة يقول: لا نعلم أنهم قالوا ذلك، وتارة يقول: لا نعلم ما أرادوا بهذا القول. ومتى انتفى العلم بقولهم أو بمعناه، لم يستفد من جهتهم علم، فيتمكن من ذلك أن يقول ما يقول من المقالات..."[2].

---

(1) مجموع الفتاوى (4/70-72).
(2) المصدر السابق (4/88-89).

المبحث الثاني: موقف شيخ الإسلام ابن تيمية مما جاء في فتاوى العز

ذكر شيخ الإسلام جملة مما جاء في فتاوى العز ومدحها فقال: "وكذلك رأيت في فتاوى الفقيه أبي محمد فتوى طويلة، فيها أشياء حسنة، قد سئل بها عن مسائل متعددة قال فيها:

ولا يجوز شغل المساجد بالغناء والرقص ومخالطة المردان، ويعزر فاعله تعزيرًا بليغًا رادعًا. وأما لبس الحلق والدمالج، والسلاسل والأغلال، والتختم بالحديد والنحاس، فبدعة وشهرة، وشر الأمور محدثاتها، وهي لهم في الدنيا، وهي لباس أهل النار، وهي لهم في الآخرة، إن ماتوا على ذلك. ولا يجوز السجود لغير الله من الأحياء والأموات، ولا تقبيل القبور، ويعزر فاعله.

ومن لعن أحدًا من المسلمين عزر على ذلك تعزيرًا بليغًا، والمؤمن لا يكون لعانًا، وما أقربه من عود اللعنة عليه، قال: ولا تحل الصلاة عند القبور، ولا المشي عليها من الرجال والنساء، ولا تعمل مساجد للصلاة، فإنه اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد.

قال: وأما لعن العلماء لأئمة الأشعرية فمن لعنهم عُزِّر، وعادت اللعنة عليه، فمن لعن من ليس أهلًا للعنة، وقعت اللعنة عليه. والعلماء أنصار فروع الدين، والأشعرية أنصار أصول الدين.

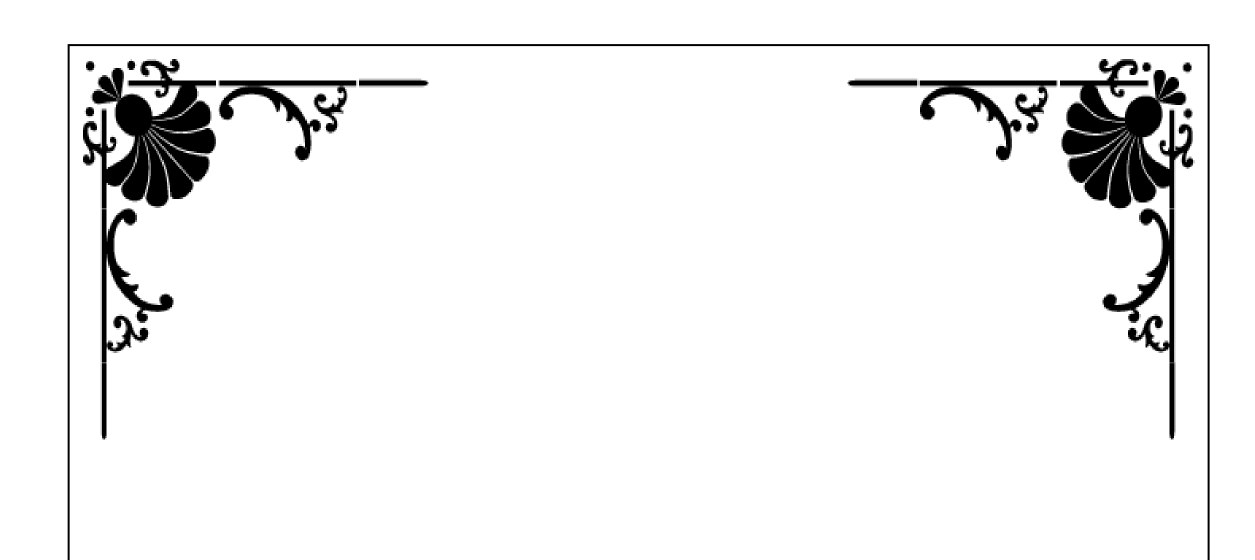
قال: وأما دخولهم النيران، فمن لا يتمسك بالقرآن فإنه فتنة لهم ومضلة لمن يراهم، كما يفتتن الناس بما يظهر على يدي الدجال، فإنه من ظهر على يديه خارق، فإنه يوزن بميزان الشرع، فإن كان على الاستقامة، كان ما ظهر على يديه كرامة، ومن لم يكن على الاستقامة كان ذلك فتنة، كما يظهر على يدي الدجال من إحياء الميت، وما يظهر من جنته وناره، فإن الله يضل من لا خلاق له بما يظهر على يدي هؤلاء.

وأما من تمسك بالشرع الشريف، فإنه لو رأى من هؤلاء مَن يطير في الهواء أو يمشي على الماء، فإنه يعلم أن ذلك فتنة

للعباد"[1].

ثم عقبه بقوله: "فالفقيه أبو محمد أيضًا إنما منع اللعن، وأمر بتعزير اللاعن لأجل ما نصروه من أصول الدين، وهو موافقة القرآن والسنة والحديث، والرد على مَن خالف القرآن والسنة و الحديث"[2].

(1) مجموع الفتاوى (16/4-17) ولم أجده في فتاوى العز.
(2) المصدر السابق (17/4).



آراء العز بن عبد السلام العقدية

وفيه ثمانية فصول:

الفصل الأول: آراؤه في توحيد الربوبية.

الفصل الثاني: آراؤه في توحيد الألوهية.

الفصل الثالث: آراؤه في توحيد الأسماء والصفات.

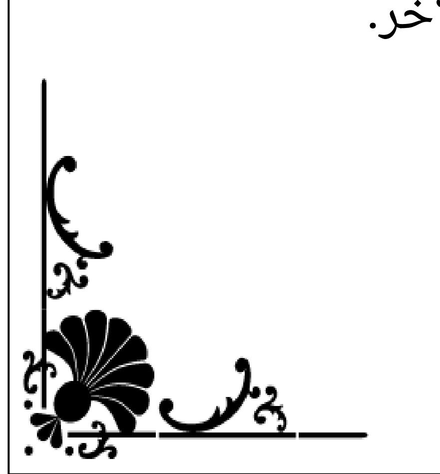
الفصل الرابع: آراؤه في الإيمان بالله.

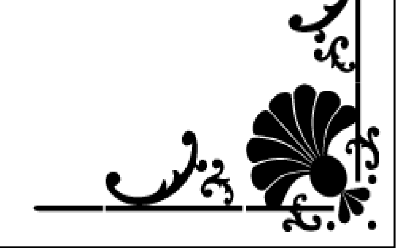
الفصل الخامس: آراؤه في القضاء والقدر.

الفصل السادس: آراؤه في النبوات.

الفصل السابع: آراؤه في اليوم الآخر.

الفصل الثامن: آراؤه في البدع.









آراؤه في توحيد الربوبية

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

التمهيد: في تعريف التوحيد وبيان أقسامه.

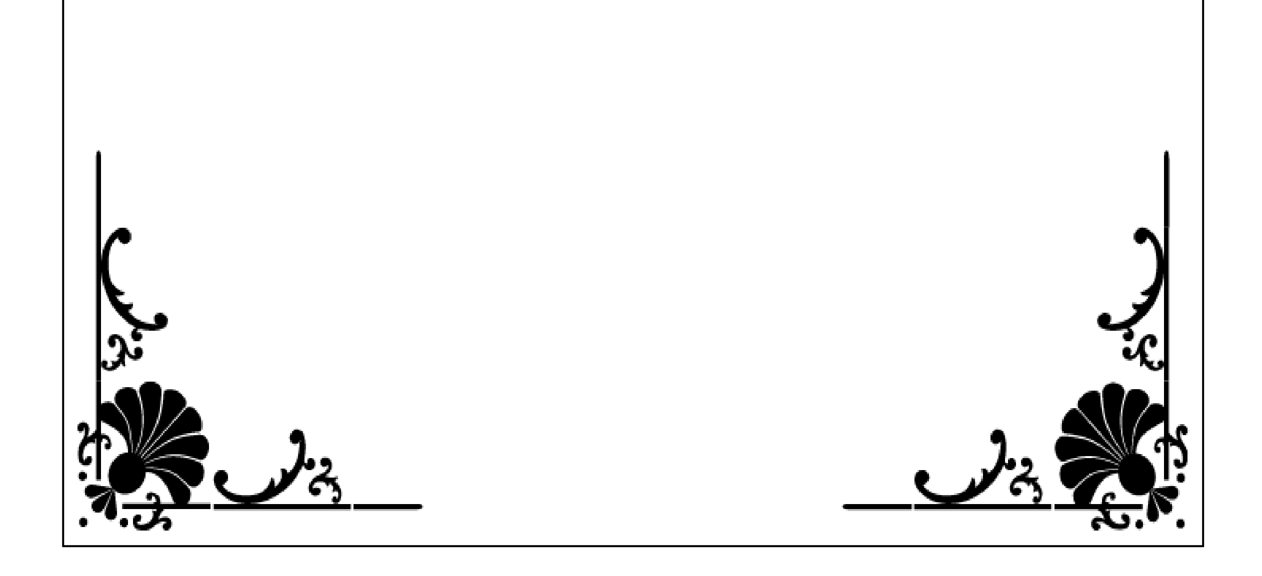
المبحث الأول: تعريف توحيد الربوبية لغة وشرعًا.

المبحث الثاني: هل معرفته سبحانه فطرية أم مكتسبة.

المبحث الثالث: دلائل معرفة الله.

المبحث الرابع: قوله في الفطرة.

المبحث الخامس: حكم إيمان المقلد.





في تعريف التوحيد وبيان أقسامه

أولاً: تعريف التوحيد وبيان أقسامه عند أهل السنة

التوحيد لغة:

مصدر من: وحّد يُوحِّد توحيدًا؛ إذ أفرده وجعله واحدًا[1].

يقول ابن فارس: "الواو والحاء والدال: أصل واحد يدل على الانفراد"[2].

اصطلاحًا:

"هو إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا"[3].

وينقسم التوحيد عند أهل السنة إلى ثلاثة أنواع:

1- توحيد الربوبية.

2- توحيد الألوهية.

3- توحيد الأسماء والصفات.

وهذه الأنواع الثلاثة معلومة بالاستقراء لنصوص الكتاب والسنة[4].

---

(1) انظر: لسان العرب لابن منظور (448/3).
(2) معجم مقاييس اللغة (90/6).
(3) لوامع الأنوار البهية شرح الدرة المضية للسفاريني (57/1).
(4) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (226/1)، ومدارج السالكين لابن القيم (48/1)، وشرح العقيدة الطحاوية (125/1)، وتيسير العزيز الحميد (120/1).

ثانيًا: التوحيد عند الأشاعرة

التوحيد عند الأشاعرة يشمل ثلاثة أمور:

1- أن الله واحد في ذاته لا قسيم له.

2- وأنه واحد في صفاته لا شبيه له.

3- وأنه واحد في أفعاله لا شريك له[1].

ولا إله إلا الله عندهم معناها لا قادر على الخلق إلا الله، ويفسرون الألوهية بأنها القدرة على الاختراع[2].

يقول الجويني[3]: "الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين: الشيء الذي لا ينقسم... والرب، سبحانه وتعالى موجود فرد متقدس عن قبول التبعيض والانقسام"[4]. ويقول الشهرستاني[5]: "الباري تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له"[6].

---

(1) انظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص550)، والاعتقاد للبيهقي (ص55) ، والإرشاد للجويني (ص52)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (946/3).

(2) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص123)، والملل والنحل للشهرستاني (79/1)، ومجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص47).

(3) سبقت ترجمته (ص167).

(4) الإرشاد (ص52).

(5) هو: محمد بن عبدالكريم بن أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، أشعري متكلم، من مصنفاته "الملل والنحل" و"مصارعة الفلاسفة" و"نهاية الإقدام". توفي سنة548هـ وقيل غير ذلك.
انظر: السير (286/20)، وشذرات الذهب (149/4)، والأعلام (215/6).

(6) نهاية الإقدام (ص90).

ثالثًا: التوحيد عند العز بن عبد السلام

يقول العز: "التوحيد تعلق بالذات والصفات والعبادات"[1].

ويقول أيضًا: "معنى توحيده وتفرد وحدانية ذاته وصفاته عن موجِدٍ أوجدها، أو موجب أوجبها، وتفردها بالقدم وبأنه لا قسيم لذاته، ولا شبيه لذاته وصفاته، وأنه متوحد بالأفعال، فلا خالق سواه؛ وبالإلهية، فلا إله إلا الله؛ وبالأمر والنهي، فلا حُكم إلا لله؛ وكذلك توحده بالجلال والكمال، والإنعام والإفضال؛ فلا فاعل سواه"[2].

المناقشة:

من خلال عرض رأي العز بن عبد السلام في مفهوم التوحيد اتضح لنا موافقته للأشاعرة، حيث فسّر التوحيد بأنه توحيد ذات وصفات وأفعال، إلا أنه خالفهم، حيث نصّ على دخول توحيد العبادة ضمن مفهوم التوحيد، بينما نجد الأشاعرة قد أغفلوا هذا الجانب من التوحيد ـ توحيد العبادة ـ الذي هو قطب رحى الدين، وأول دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام.

وتفسير الأشاعرة والعز منهم وحدانية الذات بنفي الانقسام فيه إجمال، وقد ردّ عليهم شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: "قولهم: هو واحد لا قسيم له في ذاته، أو لا جزء له، أو لا بعض له، لفظ مجمل فإن الله سبحانه وتعالى أحد صمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد، فيمتنع أن يتفرد أو يتجزأ أو يكون قد رُكب من أجزاء، لكنهم يدرجون في هذا اللفظ نفي علوِّه على عرشه، ومباينته لخلقه، وامتيازه عنهم، ونحو ذلك من المعاني المستلزمة لنفيه وتعطيله، ويجعلون ذلك من التوحيد"[3].

ولذلك فإن تعريف التوحيد عند الأشاعرة بهذه الألفاظ المجملة يتضمن نفي كثير من صفات الله الفعلية الاختيارية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ليس مرادهم بأنه لا ينقسم، ولا يتبعض أنه لا ينفصل بعضه عن بعض، وأنه لا يكون إلاهين اثنين، ونحو ذلك مما يقول نحوًا من النصارى والمشركون، فإن هذا مما لا ينازعهم فيه المسلمون، وهو حق لا ريب فيه، وكذلك كان علماء السلف ينفون التبعيض عن الله بهذا المعنى، وإنما مرادهم بذلك أنه

(1) مقاصد الصلاة (22).
(2) مقاصد الصلاة (28).
(3) التدمرية (ص148-185).

لا يشهد، ولا يرى منه شيء دون شيء، ولا يعلم منه شيء دون شيء، ولا يمكن أن يشار إلى شيء منه دون شيء، بحيث أنه ليس له في نفسه حقيقة عندهم قائمة بنفسها يمكنه هو أن يشير منها إلى شيء دون شيء، بحيث إذا تجلّى لعباده يريهم من نفسه المقدسة ما شاء، فإن ذلك غير ممكن عندهم، ولا يتصور عندهم أن يكون العباد محجوبين عنه بحجاب منفصل عنهم يمنع أبصارهم رؤيته، فإن الحجاب لا يحجب إلا ما هو جسم منقسم، ولا يتصور عندهم أن الله يكشف عن وجهه الحجاب ليراه المؤمنون، ولا أن يكون على وجهه حجاب أصلًا، ولا أن يكون بحيث يراه العبد، أو يصل إليه، أو يدنو منه، أو يقرب إليه في الحقيقة، فهذا ونحوه هو المراد عندهم بكونه لا ينقسم، ويسمون ذلك نفي التجسيم إذ كل ما ثبت له ذلك كان جسمًا منقسمًا مركبًا، والبارئ مُنزّه عندهم عن هذه المعاني"[1].

(1) التسعينية (3/780-781).

المبحث الأول: تعريف توحيد الربوبية لغة وشرعًا

أولا ً: تعريف توحيد الربوبية لغة.

الربوبية: مصدر ربّ يرُب ربابة وربوبية[1].

قال ابن الأنباري[2]: "الرب ينقسم على ثلاثة أقسام، يكون الرب: المالك، ويكون الرب: السيد المطاع، قال الله تعالى: ﭽﭦ ﭧ ﭨﭼ[3] أي سيده، ويكون الرب: المصلح)[4].

وقال ابن فارس[5]: "رب، الراء والباء يدل على أصول، فالأول إصلاح الشيء والقيام عليه، فالرب: المالك والخالق والصاحب، و الرب المصلح للشيء، يقال: رب فلان ضيعته إذا قام على إصلاحها، وهذا سقاء مربوب بالرب... والله جل ثنائه الرّب؛ لأنه مصلح أحوال خلقه"[6].

وقد أشار العز بن عبد السلام إلى بعض معاني الرب فقال: "الرب له أربعة محامل: المعبود، والمالك، والسيد، والمصلح".

وبذلك يكون العز موافقًا لما ذكره علماء اللغة في معنى الرب، عدا تفسيره الرب بمعنى المعبود، فإنهما وإن كان بينهما تضمن وتلا زم إلا أنهما متغايران[7].

---

(1) انظر: اشتقاق أسماء الله تعالى للزجاجي (ص32).

(2) هو: أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنباري، النحوي، اللغوي، كان من أعلم الناس بالنحو والأدب، وكان فاضلًا دينًا خيرًا، من أهـل السنة. توفِّي سنة (328هـ).

انظر: تاريخ بغداد (181/3)، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء لأبي البركات بن الأ نباريّ (ص197)، وإنباه الرّواة للقفطيّ (201/3)، والبُلغة في تراجم أئمة النّحو و اللغة للفيروز آباديّ (ص212)، والأعلام للزّركليّ (226/7).

(3) سورة يوسف، آية:41.

(4) تهذيب اللغة (128/15).

(5) تقدمت ترجمته (ص80).

(6) معجم مقاييس اللغة (381/2-382).

(7) انظر: مدارج السالكين لابن القيم (48/1 وما بعدها).

ثانيًا: تعريف توحيد الربوبية شرعًا.

"هو الإقرار بأن الله تعالى ربُ كلّ شيء ومالكه، وخالقه، ورازقه ، وأنه المحيي المميت، النافع الضار، المتفرِّد بإجابة الدعاء عند الاضطرار، الذي له الأمر كله، وبيده الخير كله، القادر على ما يشاء، ليس له في ذلك شريك، ويدخل في ذلك الإيمان بالقدر"[1].

ويقول ابن تيمية /: "فتوحيد الربوبية أنه لا خالق إلا الله، فلا يستقل شيء سواه بإحداث أمر من الأمور"[2].

ويقول ابن القيم /: "فهو ربّ كل شيء وخالقه، والقادر عليه، لا يخرج شيء عن ربوبيته وكل من في السماوات والأرض عبدُ له في قبضته وتحت قهره)[3].

- وقد أشار العز بن عبد السلام إلى معاني توحيد الربوبية فقال: "وأنه ـ تعالى ـ متوحد بالأفعال فلا خالق سواه"[4].

وقال أيضًا: "معرفة الصفات الفعلية، وشعُبها باعتبار أنواع الأفعال كثيرة كالضرّ، والنفع، والغفر والستر، والإنعام، والإفضال، والإعزاز، والإذلال"[5].

وبيّن العز أن من آثار معرفة توحيد الربوبية التوكل عليه سبحانه وتفويض الأمور إليه. فقال: "ومن عرّف توحيد الرّب بالنفع، والضر، والرفع، والخفض، لم يتوكّل في جلب النفع ودفع الضر والإعطاء والحرمان إلا عليه، ولم يفوِّض أمره إلا إليه"[6].

---

(1) تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد للشيخ سليمان بن عبد الله ابن شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب (120/1-121).
(2) مجموع الفتاوى (331/10).
(3) مدارج السالكين (58/1).
(4) مقاصد الصلاة (ص28).
(5) شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال (ص24).
(6) القواعد الصغرى (ص111).

المبحث الثاني: هل معرفته سبحانه فطرية أم مكتسبة

أولاً: الأقوال في هذه المسألة.

وقع الخلاف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، وهذا قول كثير من المعتزلة والأشاعرة وأتباعهم من أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم.

القول الثاني: إن المعرفة يبتديها الله اختراعًا في قلوب العباد من غير سبب يتقدم، ومن غير نظر ولا بحث وهذا قول كثير من الصوفية والشيعة(1)، ومعنى هذا القول: إن المعرفة بالله تقع ضرورة فقط.

القول الثالث: إن المعرفة بالله يمكن أن تقع ضرورة ويمكن أن تقع بالنظر، وهذا قول جماهير طوائف المسلمين(2).

ثانيًا: رأي العز بن عبد السلام في معرفة الله.

يذهب العز إلى إيجاب النظر في معرفة الله، فمعرفة الله لديه نظرية، وليست فطرية. قال العز: "أول واجب يجب بعد النظر معرفة الله، ومعرفة صفاته، وهي شرط في جميع عباداته وطاعاته)(3).

وذكر من العلوم المكتسبة: "معرفة وجود الإله وصفاته الذاتية و السلبية والفعلية"(4).

وذكر أيضًا أن من أكساب القلوب: "ما لا يكون إلا حسنًا ويؤمر به لذاته لحسنه في نفسه وصلاحه، وذلك كمعرفة الديان ومعرفة ما

---

(1) الشيعة: يطلق اسم الشيعة على من شايعوا علي ت وقدموه على سائر الصحابة واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن ولده، وقالوا بالغيبة والرجعة، وهم فرق وطوائف يكفر بعضهم بعضًا ويلعن بعضهم بعضًا.
انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (25/1 وما بعدها)، والملل والنحل للشهرستاني (117/1)، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص23 وما بعدها).

(2) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (352/7-354، 24/8، 3/9، 18-24)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (934/3).

(3) قواعد الأحكام (ص203).

(4) المصدر السابق (ص205).

يجب له من أوصاف الجلال ونعوت الكمال"[1].

ثالثًا: المناقشة.

ما ذهب إليه العز من أن معرفة الله كسبية نظرية لا فطرية ضرورية موافق لما عليه جمهور المتكلمين، وخلاف ما ذهب إليه السلف من أن معرفة الله فطرية ضرورية لا نظرية كسبية، وهو ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، ودل عليه العقل أيضًا.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﭽﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒﭼ[2].

فقد دلت الآية على فطرية المعرفة بالله فقد وقع الإشهاد على جميع الخلق على أن الله تعالى هو ربهم وخالقهم، وقد أقروا بذلك وشهدوا جميعًا.

وفي بيان وجه دلالة الآية على فطرية التوحيد، وكونه من العلوم الضرورية يقول شيخ الإسلام ابن تيمية /: "... هذا الإشهاد من لوازم الإنسان، فكل إنسان قد جعله الله مقرًا بربوبيته، شاهدًا على نفسه بأنه مخلوق، والله خالقه، ولهذا جميع بني آدم مقرون بهذا، شاهدون به على أنفسهم، وهذا أمر ضروري، لهم لا ينفك عنه مخلوق، وهذا مما خلقوا عليه، وجبلوا عليه، وجعل علمًا ضروريًا لهم لا يمكن أحدًا جحده.

ثم قال بعد ذلك: ﭽﭽ ﭾﭼ، أي كراهة أن تقولوا، ولئلا تقولوا: إنا كنا عن هذا غافلين: عن الإقرار لله بالربوبية، وعلى أنفسنا بالعبودية، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة التي لم يخل منها بشر قط...

ثم قال: ﭽﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒﭼ[3].

ذكر لهم حجتين يدفعهما هذا الإشهاد.

إحداهما: ﭽﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃﭼ فبين أن هذا علم فطري ضروري، لا بد لكل بشر من معرفته، وذلك يتضمن حجة الله في إبطال التعطيل، وأن القول بإثبات الصانع علم فطري ضروري، وهو حجة على نفي التعطيل.

(1) المصدر السابق (389)، وانظر: شجرة المعارف للعز (ص53).
(2) سورة الأعراف، آية:173-172.
(3) سورة الأعراف، آية:173.

والثاني: ﭽﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭼ، فهذا حجة لدفع الشرك، كما أن الأول حجة لدفع التعطيل. فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه، و الشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم.

وقوله: ﭽﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻﭼ[1]، وهم آباؤنا المشركون وتعاقبنا بذنوب غيرنا؟ وذلك لأنه لو قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم، ووجدوا آباءهم مشركين، وهم ذرية من بعدهم، ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذى الرجل حذو أبيه حتى في الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم، إذ كان هو الذي ربـ ـاه ، ولهذا كان أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه، فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية، ولم يكن في فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك، قالوا: نحن معذورون، وآباؤنا هم الذين أشركوا، ونحن كنا ذرية لهم بعدهم، اتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة، ولم يكن عندنا ما يبين خطأهم.

فإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم، كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك، وهو التوحيد الذي شهدوا على أنفسهم، فإذا احتجوا بالعادة الطبيعية من اتباع الآباء، كانت الحجة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية)[2].

وقوله سبحانه: ﭽﯓ ﯔ ﯕﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫﭼ[3].

وفي بيان التلازم بين الأمر بتحقيق التوحيد، وأن ذلك هو مقتضى الفطرة، يقول الإمام ابن جرير في تفسير الآية: "يقول تعالى ذكره: فسد ـدِّد وجهك نحو الوجه الذي وجهك إليه ربك يا محمد لطاعته، وهي الدين حنيفًا، يقول: مستقيمًا لدينه وطاعته: ﭽﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝﭼ[4] يقول: صنعة الله التي خلق الناس عليها، ونصبت فطرة على المصدر من قوله: ﭽﯓ ﯔ ﯕﭼ[5] وذلك أن معنى ذلك فطر الله الناس على ذلك فطرة)[6].

ومن السنة قوله ص: [ما من مولود ـ إلا يـ ـولد ـ على

---

(1) سورة الأعراف، آية:173.
(2) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (488/8-491).
(3) سورة الروم، آية:30.
(4) سورة الروم، آية:30.
(5) سورة الروم، آية:30.
(6) تفسير الطبري (492/18-493).

الفطرة ، فأبواه يهو ِّدانه أو ينص ِّرانه أو يمج ِّسانه، كما تنتج ُ البهيمة ُ بهيمة ً جمعاء َ، هل تحسون فيها من جدعاء َ]، ثم يقول أبو هريرة ت راوي الحديث: [فطرة َ اللَّه التي فطر َ الناس َ عليها لا تبديل َ لخلق َ اللَّه ذلك الد ّين ُ القي ِّم ُ][1].

فهذا الحديث يدل على أن كل مولود يولد على الفطرة، والفطرة هي الإسلام ـ كما سيأتي[2] ـ والإسلام يقتضي معرفة اللَّه وتوحيده.

ومن الأدلة أيضًا على فطرية التوحيد ما جاء في الحديث القدسي من قول اللَّه تعالى: [إني خلقتُ عبادي حنفاء َ، فاجتالتهم الشياطين ُ عن دين هم، وأمر َتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا][3].

فهذا الحديث يدل على أن اللَّه خلق عباده خلقة مقتضية لتوحيده ومعرفته والإقرار بربوبيته سبحانه.

وأما العقل: فمن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق. ومعلوم أن مجرد التعليم والتحضيض لا يوجب العلم والإرادة، لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك، وإلا فلو ع ُلِّ م إحدى البهائم و الجمادات وحضها، لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم، مع أن السبب في الموضعين واحد، فعُلم أن ذلك لاختلاف القوابل[4].

وأما قول العز بأن المعرفة والنظر من أول الواجبات على العبد فهو أيضًا خلاف ما دل ّت عليه نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من أن أول واجب على المكلف الشهادتان لا المعرفة ولا النظر.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛﮜ[5].

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يُصلى عليه، برقم(1358)، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، برقم(2658).

(2) انظر: (ص228).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة، باب الصفات التي يُعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، برقم (2865)، وأحمد في المسند (17484/162/4).

(4) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (461/8).

(5) سورة النحل، آية:36.

وقوله سبحانه: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠﭼ[1].

فجميع الرسل دعوا أقوامهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، ولم يدعوا إلى معرفة الله.

ومن السنة: قوله ص لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: **[إنك تقدمُ على قومٍ من أهلِ الكتابِ، فليكنْ أولُ ما تدعوهم إليه شهادةَ أن لا إلهَ إلا الله وأن محمدًا رسولُ الله]**[2].

وقوله ص: **[أُمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا لا إلهَ إلا الله، فمَن قال: لا إله إلا الله عصمُ مني ماله ونفسه إلا بحقّها، وحسابُه على الله]**[3].

وأما الإجماع: فقد اتفق السلف على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: "السلف والأئمة متفقون على أن أول ما يؤمر به العباد الشهادتان، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ"[4].

وقال الإمام أبو بكر بن المنذر[5] /: "أجمع كل مَن أحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر إذا قال أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وأن كل ما جاء به حق، وأبرأ إلى الله من كل دين يخالف الإسلام، وهو بالغ صحيح يعقل أنه مسلم)[6].

فالقول بأن أول واجب على المكلف النظر أو المعرفة قول

---

(1) سورة الأنبياء، آية:25.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء، برقم (1496)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، برقم (19).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب دعوة اليهود والنصارى ، برقم (2946)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة، برقم (21).

(4) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (8/11-12).

(5) هو: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أبو بكر الشافعي، الحافظ الفقيه المجتهد، شيخ الحرم بمكة، صاحب التصانيف، منها: "الإشراف في اختلاف العلماء" و"الإجماع" و"الإقناع" وغيرها كثير ما بين مخطوط ومفقود، توفي سنة 319هـ.

انظر: وفيات الأعيان (4/207)، والسير (14/490-492)، وطبقات الشافعية الكبرى (2/77-82)، والأعلام (5/294-295).

(6) الإجماع (ص154)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (8/7).

مبتدع حادث، وقد بيـ ـّن ابن حزم الأندلسي[1] ذلك فقال: "ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد ممن يدري شيئًا من السير... في أن رسول الله ص منذ بعث لم يزل يدعو الناس الجماء الغفير إلى الإيمان بالله تعالى، وبما أتى به، ويقاتل من أهل الأرض من قاتله... ويقبل ممن آمن به، ويحر ـِّم م اله ودمه وأهله وولده، ويحكم له بحكم الإسلام... فما منهم من أحد... قال له ×: إني لا أقبل إسلامك، ولا يصح لك دين حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه... لسنا نقول: إنه لم يبلغنا أنه × ق ال ذلك لأحد، بل نقطع نحن وجميع أهل الأرض قطعًا كقطعنا على ما شاهدناه أنه × لم يقل هذا لأحد، ولا رد ـّ إسلام أحد حتى يستدل، ثم جرى على هذه الطريقة جميع الصحابة ي أولهم عن آخرهم، ولا يختلف أحد في هذا الأمر، ثم جميع أهل الأرض إلى يومنا هذا، ومن المحال الممتنع عند أهل الإسلام أن يكون × يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلا به، ثم تتفق على إغفال ذلك أو تعمد عدم ذكره جميع أهل الإسلام وتنبـ ـّه له هؤلاء الأ شقياء، ومـ ـَن ظن أنه وقع من الدين على ما لم يقع عليه رسول الله ص فهو كافر بلا خلاف.

فصح ـّ أن هذه المقالة خرق للإجماع، وخلاف لله تعالى ولرسوله ص وجميع أهل الإسلام قاطبة)[2].

ويقول أبو المظفر السمعاني[3] /: "هذا القول ـ يعني وجوب النظر، وأنه أول واجب ـ مخترع لم يسبقهم إليه أحد من السلف وأئمة الدين، ولو أنك تدبـ ـّرت جميع أقوالهم وكتبهم لم تجد هذا في شيء منها منقولًا عن النبي ص، ولا عن الصحابة، وكذلك من التابعين بعدهم، وكيف يجوز أن يخفى عليهم أول الفرائض، وهم

(1) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، الإمام الكبير والعلامة الشهير. من مؤلفاته: المحلى، والفصل في الملل والأهواء والنحل.
انظر: سير أعلام النبلاء (184/18).

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل (76/4).

(3) هو: العلامة منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي، أبو المظفر السمعاني، الحنفي ثم الشافعي، له تفسيرٌ متوسط، وكتاب الانتصار، وكتاب المنهاج لأهل السنة، وغيرها. توفي سنة 489هـ.
انظر: السير (114-119/19)، وطبقات الشافعية الكبرى (335-346/5)، الأع لام (303-304/7).

صدر الأمة والسفراء بيننا وبين رسول الله ص"[1].

ومما يبين فساد قول المتكلمين ومنهم الأشاعرة بأن النظر أول واجب اختلافهم في ذلك وعدم اتفاقهم على قول واحد، فقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية / تنازعهم في ذلك فقال: "وقد تنازع أصحابه ـ أي أصحاب أبي الحسن الأشعري ـ وغيرهم في النظر في قواعد الدين، هل هو من فروض الأعيان أو من فروض الكفايات؟ و الذين لا يجعلونه فرضًا على الأعيان، منهم من يقول: الواجب هو الا عتقاد الجازم. ومنهم من يقول: بل الواجب العلم، وهو يحصل بدونه. كما ذكر ذلك غير واحد من النظار من أصحاب الأشعري وغيرهم، كالرازي والآمدي وغيرهما.

والذين يجعلونه فرضًا على الأعيان، متنازعون: هل يصح الإ يمان بدونه وتاركه آثم، أم لا يصح؟ على قولين. والذين جعلوه شرطًا في الإيمان، أو أوجبوه ولم يجعلوه شرطًا اكتفوا بالنظر الجملي، دون القدرة على العبارة والبيان، ولم يوجب العبارة والبيان إ لا شذوذ من أهل الكلام.

ولا ريب أن المؤمنين على عهد رسول الله ص لم يكونوا يؤمرون بالنظر الذي ذكره أهل الكلام المحدث"[2].

وأيضًا فإن من الأشاعرة أنفسهم من خالفهم في إيجاب النظر فهذا الشهرستاني[3] ينفي أن تكون معرفة الله نظرية يقول: "فما عد دت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهية فكرتها على صانع حكيم قادر عليم: ﭽ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙﭼ[4]، ﭽ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪﭼ[5]، ﭽ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝﭼ[6]، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍﭼ[7] ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ....،

(1) رسالة الانتصار لأهل الحديث (ضمن صون المنطق للسيوطي) (ص170).
(2) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (408/7).
(3) تقدمت ترجمته (ص188).
(4) سورة إبراهيم، آية:10.
(5) سورة الزخرف، آية:87.
(6) سورة الزخرف، آية:9.
(7) سورة يونس، آية:22.

ﭼ[1]، ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك [أمرت ُ أن أقاتل َ الناس َ حتى يقولوا: لا إله َ إلا اللّه ُ]، ﭽﺑﻲ ﺗﺞ ﺗﺢ ﺗﺦ ﺗﻢ ﺗﻰﭼ[2]"[3].

والرازي صر ّح في "نهاية العقول" بخطأ من يقول: إن أول واجب على المكلف القصد إلى النظر فقال: "وبهذا يتبين خطأ قول من يزعم أن أول الواجبات القصد إلى النظر الصحيح المفضي بحدوث العالم"[4].

وصر ّح أيضًا بأن "هناك معارف يمكن أن تحصل بغير النظر فتكون ضرورية"[5].

وكذلك الآمدي[6] يصر ِّح بأن معرفة الله قد تحصل بغير النظر فيقول: "نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق م َن لم يحصل له العلم بالله ـ تعالى ـ بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة بالله بغير النظر، فالنظر في حقه غير واجب"[7].

---

(1) سورة الإسراء، آية:67.
(2) سورة محمد، آية:19.
(3) نهاية الإقدام للشهرستاني (ص124).
(4) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (290/5).
(5) المصدر السابق (290/5).
(6) سبقت ترجمته (ص29).
(7) أبكار الأفكار (23/1أ) نقلًا عن الآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن الشافعي (ص112).

المبحث الثالث: دلائل معرفة الله

سلك العز بن عبد السلام في معرفة الله طريقين هما:
الأول: طريق النظر في مخلوقات الله.
الثاني: طريق الحدوث.
وفيما يلي عرض هذين الطريقين اللذين ذكرهما العز وبيان مدى موافقتهما أو مخالفتهما لمنهج السلف رضوان الله عليهم.

أولا ً: طريق النظر في المخلوقات.

إن النظر في هذا الكون الفسيح وما فيه من مخلوقات عجيبة على اختلافها وتنوعها يدل على أن لهذا الكون خالقًا أوجده، ومدبِ ِّرًا يدبِ ِّره.
والمتأم ِّل لكتاب الله تعالى يجده قد اشتمل على آيات كثيرة تحث على النظر والتفكر في مخلوقات الله سبحانه وتعالى من خلق السموات والأرض والجبال والأنفس وغيرها من المخلوقات التي تدل على عظمة الخالق، وكمال قدرته، وعلى وحدانيته.
قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼﭽ[1].
وقوله تعالى: ﭽﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩﭼ[2].
وقوله تعالى: ﭽﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁﭼ[3].
وقد أشار العز إلى أهمية النظر في معرفة الله تعالى، وأنه مفضي إلى أفضل المقاصد فقال بعد سوقه لقوله تعالى: ﭽﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍﭼ[4] وقوله: ﭽﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔﭼ[5].
يشرف النظر بشرف المنظور فيه، فالنظر في معرفة الله أفضل

(1) سورة البقرة، آية:164.
(2) سورة آل عمران، آية:190.
(3) سورة فصلت، آية:53.
(4) سورة يونس، آية:101.
(5) سورة الأعراف، آية:185.

من كل نظر؛ لإفضائه إلى أفضل المقاصد)[1].

وقال عن مصنوعات الله ودلالتها على صفاته: "النظر في مصنوعات الله الدالة على كمال قدرته وتمام حكمته، وشمول علمه، ونفوذ إرادته، فإنك تستدل بالصنعة على القدرة، وبالقدرة على الإرادة، وبالإرادة على العلم، وبالعلم على الحياة.

وذكر بعض الأدلة على ذلك، وهي قوله تعالى: ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍﭼ[2]، وقوله: ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﭼ[3]، وقوله: ﭽ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀﭼ[4][5].

ويقول أيضًا: "التفكر في خلق السماوات والأرض والأنفس قال تعالى: ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖﭼ[6].

وقال تعالى: ﭽ ﭧ ﭨ ﭩﭼ[7].

التفكر في ذلك يدل على كمال قدرة الصانع، وكمال قدرته د ال ّ على عظمته، وملاحظة عظمته دال ٍّ على طاعته)[8].

وقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭﭼ[9].

"ﭽﭤﭼ أي: وكم.

ﭽﭧﭼ عبرة وحجة كالشمس والقمر وغيرها من آيات الله.

ﭽﭪ ﭫﭼ يعاينونها، ... ﭽﭬ ﭭ ﭮﭼ لا يتفكرون فيها"[10].

وقال أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖﭼ[11] "معناه: قل يا محمد لمشركي قومك السائليك الآيات انظروا ماذا في السماوات والأرض من الآيات الدالة على صحة ما دعوتكم إليه من توحيد الله، من شمسها وقمرها، واختلاف ليلها ونهارها، وأصناف عجائب خلق الله فيها فإن في ذلك موعظة

(1) شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال (ص55).
(2) سورة يونس، آية:101.
(3) سورة الأنعام، آية:99.
(4) سورة البقرة، آية:259.
(5) شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال (ص34). وانظر: قواعد الأ حكام (ص24).
(6) سورة آل عمران، آية:191.
(7) سورة الروم، آية:8.
(8) شجرة المعارف (ص98).
(9) سورة يوسف، آية:105.
(10) تفسير القرآن العظيم من سورة يونس إلى سورة الكهف، تحقيق عبد الله بافرج (279/1).
(11) سورة يونس، آية:101.

ومعتبرا، وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون..."[1].

وما ذكره العز موافق لطريقة القرآن وسلف الأمة رحمهم الله.

قال الإمام ابن منده[2] فيما عقده من فصول كثيرة للدلالة على وحدانية الله عز وجل: "ذكر ما يستدل به أولوا الألباب من الآيات الواضحة التي جعلها الله عز وجل دليلًا لعباده من خلقه على معرفة وحدانيته، من انتظام صنعته، وبدائع حكمته في خلق السماوات والأ رض، وما أحكم فيها وخلق الإنسان"[3].

ويقول الإمام ابن القيم: "وإذا تأملت ما دعى الله سبحانه في كتابه عباده إلى الفكر فيه أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى وبوحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله، من عموم قدرته وعلمه، وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبر ِّه ولطفه، وعدله ورضاه وثوابه وعقابه، فبهذا تعرف إلى عباده، وندبهم إلى التفكر في آياته"[4].

وقال أيضًا: "فلا يتأم ّل العاقل المستبصر مخلوقًا حق تأمله إ لا وجده دال ًّا على فاطره وبارئه، وعلى وحدانيته، وعلى كمال صفاته وأسمائه، وعلى صدق رسله، وعلى أن لقاءه حق لا ريب فيه، وهذه طريقة القرآن في إرشاده الخلق إلى الاستدلال بأصناف المخلوقات وأحوالها على إثبات الصانع وعلى التوحيد والمعاد و النبوات"[5].

---

(1) تفسير القرآن العظيم من سورة يونس إلى سورة الكهف، تحقيق عبد الله بافرج (82-83/1).

(2) هو: محمد بن إسحاق بن محمد بن منده العبدي، أبو عبد الله الأصبهاني، الإمام الحافظ الجوال محدث العصر، له تصانيف كثيرة، منها "الإيمان" و"الرد على الجهمية" و"التوحيد". توفي سنة 395هـ.
انظر: السير (28/17-43)، والأعلام (29/6).

(3) كتاب التوحيد (97/1 وما بعدها).

(4) مفتاح دار السعادة (187/1).

(5) بدائع الفوائد (137/4).

ثانيًا: طريق الحدوث.

اعتمد المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة في الاستدلال على وجود الله بطريق الحدوث، وذلك بالاستدلال على حدوث العالم بحدوث ما فيه من جواهر[1] وأعراض[2]، وإذا ثبت أن العالم حادث فلا بد له من مُحدِث أحدثه.

وينبني دليل الحدوث على مقدمتين هما:

1- العالم حادث.

2- وكل حادث له محدث.

النتيجة: هذا العالم لا بد له من مُحدِث.

وتستند المقدمة الأولى في إثبات حدوث العالم إلى تقسيمه لجواهر وأعراض، وأن العرض حادث، ولا يمكن انفصال الجوهر عنه، فصار بذلك حادثًا مثله[3].

وأما المقدمة الثانية: فتستند إلى امتناع التسلسل في الحوادث، وأنه لا بد من رجوع إلى واجب الوجود يستحيل عليه العدم[4].

وقد احتجوا على صحة دليل حدوث الأجسام بقصة الخليل ×، وأنه قال: ﮀ ﮁ ﮂ[5] وقالوا: إن إبراهيم الخليل "استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول، والأفول هو الحركة، و الحركة هي التغير، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث؛ لأنه لا يسبق الحوادث، لامتناع حوادث لا أول لها، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير فيجب أن يكون محدثًا فهذه الطريق التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل"[6].

رأي العز بن عبد السلام:

---

(1) الجواهر: جمع جوهر وهو المتحيز الذي يقوم بنفسه. انظر: المواقف في علم الكلام للإيجي (ص96، 182)، والتعريفات للجرجاني (ص70).

(2) الأعراض: جمع عرض وهو: عبارة عن معنى زائد على الذات، مما يقوم بغيره و لا يقوم بنفسه، فهو محتاج إلى محل يقوم به.
انظر: التعريفات للجرجاني (ص122)، والكليات للكفوي (ص623).

(3) المواقف للإيجي (ص245).

(4) انظر: المصدر السابق (266)، والإرشاد للجويني (28، 29).

(5) سورة الأنعام، آية:76.

(6) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (1/100-101)، وانظر في احتجاج الأشاعرة بهذا الدليل الاعتقاد للبيهقي (ص34)، وشرح المواقف للجرجاني (4/8) وغيرها.

لقد سار العز بن عبد السلام على منهج المتكلمين في الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالى بحدوث الأجسام. قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔﭼ[1].

"ﭽﯓﭼ قائمات لمن خلص عقله عن الهوى خلوص اللبّ عن القشر، فيرى أن العرض المحدث في الجواهر يدل على حدوث الجواهر؛ لأن جوهر ًا لا ينفك عن عرض، ثم حدوثها يدل على م ُـحـ ْد ِثها، وإحداثه يدل على قدمه، وإلا لاحتاج إلى م ُحد ِث آخر فلا يتناهى"[2].

كما تعلق العز كغيره من المتكلمين بقصة الخليل × على شرعية دليل الحدوث. قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﭺ ﭻ ﭼﭼ[3]: "وفي القصة وجوب التوحيد بالاستدلال وأن الصانع منز ّه عن أوصاف ا لانتقال"[4].

فقوله: (وفي القصة وجوب التوحيد بالاستدلال) أي: الاستدلال القائم على النظر العقلي في الأعراض، وملازمتها للأجسام، وكونه أول واجب على المكلف.

وقوله: (وأن الصانع منز ّه عن أوصاف الانتقال) هذا نفي لقيام الصفات الاختيارية بالله تعالى؛ إذ هي حوادث ـ كما سماها الأ شاعرة ـ سيما صفات النزول والمجيء والإتيان؛ لما فيها من الحركة والانتقال والنزول من مكان إلى مكان.

وفي موضع آخر اعترف العز بأن استدلال المتكلمين بقصة الخليل على مطلوبهم مشكل غاية الإشكال، وذكر ما ينقضه فقال: "قوله عز وجل: ﭽﭹ ﭺ ﭻ ﭼﭼ[5] مشكل غاية الإشكال؛ لأن الدال على عدم إلهية الكوكب إن كان التغيير، فقد وجد قبل الأفول، فلا معنى لاختصاصه به، وإن كان الغيبة عن البصر فيلزم في حق الله سبحانه، وإن كان كونه انتقل من كمال، وهو العلو إلى نقصان، فقد كان ناقصًا عند الإشراق، وأيضًا فذلك معلوم له قبل الأفول أنه يأفل. وأنه في المشرق مساو ٍ لحالته في المغرب"[6].

---

(1) سورة آل عمران، آية:190.
(2) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق الشامسي (461-462/1).
(3) سورة الأنعام، آية:76.
(4) تفسير القرآن العظيم من سورة يونس إلى سورة الكهف (707/2).
(5) سورة الأنعام، آية:76.
(6) فوائد في مشكل القرآن (ص119).

المناقشة:

ما ذهب إليه العز من الاستدلال على وجود الله بدليل حدوث الأجسام، واتخاذه من قصة الخليل مستند على تصحيح هذا الدليل، ونفي صفات الله الاختيارية مذهب باطل مردود وسيكون الرد عليه في أمرين:

الأمر الأول: في الاستدلال على وجود الله بدليل الحدوث.

هذا الدليل باطل من وجوه:

الوجه الأول: أنه مُبتدَع في دين الله، لم يدعُ إليه رسول الله ص ولا صحابته رضوان الله عليهم. ولقد ذم أبو الحسن الأشعري[1] هذا الدليل وبيّن بدعيته، يقول في رسالته إلى أهل الثغر: "ما يستدل به من إخباره ـ عليه الصلاة والسلام، على ذلك ـ [يعني إثبات الخالق] ـ أوضح دلالة من دلالات الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية[2] وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام، من قِبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رُتب كثيرة، يطول الخلاف فيها، ويدقُّ الكلام عليها... وفي كل رتبة... فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها، وليس يحتاج أرشدكم الله في الاستدلال بخبر الرسول ص إلى مثل ذلك، لأن آياته والأدلة على صدقه محسوسة مشاهدة، قد أزعجت القلوب وبعثت الخواطر، على النظر في صحة ما يدعو إليه... وإذا كان ذلك ما وصفنا بان لكم ـ أرشدكم الله ـ أن طرق الاستدلال بأخبارهم ـ [أي الرسل] ـ عليهم السلام... أوضح من الاستدلال بالأعراض، إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة، ومن اتبعهم من أهل الأهواء، واغتروا بها.

ثم قال: "فأخلد سلفنا رحمة الله عليهم ومَن اتبعهم من الخلف الصالح، بعد ما عرفوه من صدق النبي ص فيما دعاهم إليه من العلم بحدثهم ووجود المحدث لهم، بما نبّههم عليه من الأدلة

---

(1) سبقت ترجمته (ص92).

(2) القدرية: هم الذين ينكرون القدر، ومن أوائلهم معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وهم الذين كفرهم السلف فهم غُلاة ينفون القدر والعلم السابق. ومتأخروهم يثبتون العلم، لكن قالوا إن العبد يخلق فعل نفسه. ومن أشهر فرقهم المعتزلة. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (40/1)، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (22/3)، ومجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (430/8-450).

إلى التمسك بالكتاب والسنة، وطلب الحق في سائر ما دعوا إلى معرفته منها، والعدول عن كل ما خالفها...، وأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كـ ـلـ ـِّفوا معرفته؛ لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدوث العالم والـمـ ـُحد ـِث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر؛ لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم..."[1].

وقال أبو سليمان الخطابي[2] /: "إن الله سبحانه... بعث رسوله محمدًا ص بشيرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله وسراجًا منيرًا، وقال له: ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎﭼ[3]، وقال ص في خطبة الوداع، وفي مقامات شتى وبحضرته عامة أصحابه: [ألا هل بلـ ـّغت ـُ].

وكان الذي أنزل عليه من الوحي، وأمر بتبليغه، وهو كمال الدين وتمامه؛ لقوله تعالى: ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄﭼ[4]، فلم يترك ص شيئًا من أمور الدين: قواعده وأصوله، وشرائعه، وفصوله إلا بيـ ـّنه وبلـ ـّغه على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه، إذ لا خلاف بين فـ ـِر ـَق الأمة: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال. ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسـ ـّة إليه أبدًا في كل وقت وزمان، ولو أخـ ـّر عنه البيان لكان التكليف واقعًا بما لا سبيل للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز، وإذا كان الأمر على ما قلنا، وقد علم يقينًا أن النبي ص لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض، وتعلـ ـّقها بالجواهر، وانقلابها فيها، إذ لا يمكن واحدًا من الناس أن يروي عنه ذلك، ولا عن أحد من الصحابة من هذا النمط حرفًا واحدًا فما فوقه، لا من طريق تواتر ولا آحاد، علم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقتهم، ولو كان في الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء في الكلام والجدل، لعـ

(1) رسالة إلى أهل الثغر (ص52-55)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (209-212/7).

(2) هو: حَمْدُ بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب، البستي، أبو سليمان الخطابي، العالم المحدث، الإمام المشهور، من أعلام الأشاعرة وفضلائهم، له كتاب "معالم السنن" و"الغنية عن الكلام وأهله" وكتاب "غريب الحديث" وغيرها.
انظر: سير الذهبي (23-28/17)، وطبقات الفقهاء الشافعية (467-471/1)، وطبقات الشافعية الكبرى (282-290/3).

(3) سورة المائدة، آية:67.

(4) سورة المائدة، آية:3.

دُ ـوا من جملة المتكلمين، ولنـ ـقُ ـلِ إلينا أسماء متكلميهم، كما نقل إلينا أسماء فقهائهم وقر ـائهم وزهـ ـادهم، فلما لم يظهر ذلك، دل على أنه لم يكن لهذا الكلام عندهم أصل"[1].

وقال: "إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال با لأعراض وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانًا، وأصح برهانًا، وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه.

وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة؛ لأنهم لا يثبتون النبو ـات، ولا يرون لها حقيقة، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء، فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله عز وجل عن ذلك، وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يـ ـؤْمـ ـَن العنت على راكبها، والإيداع والانقطاع على سالكها..."[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد ذكره لكلام الإمام الخطابي: "وهذا الذي ذكره الخطابي يبين أن طريقة الأعراض من الكلام المذموم، الذي ذمه السلف والأئمة، وأعرضوا عنه، كما ذكر ذلك الأ شعري وغيره، وأن الذين سلكوها سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطريق النبوية الشرعية، فمن لم يسلك الطرق الشرعية احتاج إلى الطرق البدعية، بخلاف من أغناه الله بالكتاب والحكمة"[3].

وقال الإمام أبو القاسم الأصبهاني[4]: "أنكر السلف الكلام في الجواهر والأعراض، وقالوا: لم يكن على عهد الصحابة والتابعين رضي الله عن الصحابة ورحم التابعين، ولا يخلو أن يكونوا سكتوا عن ذلك وهم عالمون به، فيسعنا السكوت عما سكتوا عنه، أو يكونوا سكتوا عنه وهم غير عالمين به فيسعنا أن لا نعلم ما لم يعلموه"[5].

---

(1) (الغنية) عن الكلام وأهله ضمن صون المنطق (ص95، 96)، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (296/7، 297).

(2) الغنية (ص94، 95)، و درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (293/7، 294).

(3) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (293/7، 294).

(4) هو: إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، الإمام الحافظ أبو القاسم ، الملقب بقوام السنة، إمام في التفسير والحديث واللغة، وعُرف بلزوم السـُـنة والتصنيف فيها، منها "الجامع" في التفسير، و"الترغيب والترهيب"، و"شرح الصحيحين"، وغيرها. وتوفي سنة 535هـ.
انظر: السير (80/20-88)، وطبقات المفسرين للداودي (114/1-115).

(5) الحجة في بيان المحجة (99/1-100).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "هذه الطريقة مما يِ ُعل َم با لاضطرار أن محمدًا ص لم يدع ُ الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه. ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام ـ كالأشعري وغيره ـ بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم، ولا سلف الأمة وأئمتها، وذكروا أنها محرمة عندهم، بل المحققون على أنها طريقة باطلة، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت الـمُدَّعَى بها مطلقًا، ولهذا نجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له: إما أن يطلع على ضعفها، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم، فتتكافأ عنده الأدلة، أو يرجِّح هذا تارة وهذا تارة، كما هو حال طوائف منهم، وإما أن يلتزموا لأجلها لوازم فاسدة معلومة الفساد في الشرع والعقل"[(1)].

الوجه الثاني: أنه يلزم عليه لوازم فاسدة، من نفي صفات الله، ونفي قدرته على الفعل، والقول بأنه فعل بعد أن كان الفعل ممتنعًا عليه، وأنه يرجح أحد المقدورين على الآخر بلا مرجح، وكل هذا خلاف المعقول الصحيح، وخلاف الكتاب والسنة[(2)].

الوجه الثالث: أن المستدَل عليه وهو (وجود الله) أسهل وأوضح في فطرة الإنسان وعقله من الدليل عليه (وهو دليل حدوث الأجسام)، وهذا يدل على بطلان الدليل إذا كان المستدَل عليه أسهل من الدليل، وعلى عدم الحاجة إليه إذا كان المستدل أوضح من الدليل[(3)].

الأمر الثاني: في استدلاله بقصة الخليل × على صحة دليل حدوث الأجسام وعلى نفي صفات الله الاختيارية.

إن احتجاج العز بقصة الخليل على صحة دليل حدوث الأجسام باطل من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا القول لم يقله أحد من علماء السلف، أهل التفسير ولا من أهل اللغة، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام[(4)].

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (39/1).
(2) موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبد الرحمن المحمود (991/3).
(3) حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين للدكتور عبد الرحمن السلمي (ص 210).
(4) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (314/1).

كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمي[1] في ردِّه على بِشْر المَرِيْسي[2].

الوجه الثاني: أن قول الخليل: ﭽ ﭾ ﭿ ليس المراد به: هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا كان قومه يقولون: إن الكواكب أو الشمس أو القمر رب العالمين الواجب الوجود بنفسه، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة، بل قوم إبراهيم × كانوا يتخذونها آلهة يدعونها، ويتقربون إليها بالبناء عليها، والدعوة لها و السجود والقرابين وغير ذلك، فهذا وضع للدليل في غير موضعه[3].

الوجه الثالث: لو كان مراد إبراهيم × بقوله: ﭽ ﭾ ﭿ أي هذا رب العالمين؛ لكانت قصة إبراهيم × حجة على العز وغيره من المبتدعة؛ لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين، وإنما المانع هو الأفول[4].

وأما اتخاذه من قصة الخليل مستندًا لنفي صفات الله الا ختيارية فباطل أيضًا من وجوه:

الوجه الأول: أن الأفول هو المغيب والاحتجاب، ليس هو مجرد الحركة والانتقال، باتفاق أهل اللغة والمفسرين، فلا يقال إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء: إنهما آفلان، ولا يقال للكواكب المرئية في السماء في حال ظهورهما وجريانها: إنها آفلة، فلا يقال للمتحرك: إنه آفل[5]، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة كالمرض واصفرار الشمس: إنه أفول، لا يقال للشمس إذا صفرت: إنها أفلت،

---

(1) هو: عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد، أبو سعيد الدارمي، الإمام الحافظ الحجة، محدث هَراة، له: الرد على الجهمية، والرد على بشر المريسي. توفي سنة 280هـ.
انظر: السير (319/13)، وشذرات الذهب (176/2)، والأعلام (205/4).

(2) انظر: رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد علي بشر المريسي العنيد ضمن عقائد السلف (ص412-413).
وبشر المريسي هو: بشر بن أبي كريمة مولاهم، البغدادي، المريسي، كان من الفقهاء، ثم اشتغل بالكلام، فحُكي عنه أقوال شنيعة ومذاهب مستنكرة، تكلم فيه أهل العلم لذلك، وقد كفره الأئمة لمقالاته الكفرية، وقد بسط الرد عليه الإ مام الدارمي في كتابه القيّم (نقض الإمام عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد)، توفي سنة 218هـ.
انظر: تاريخ بغداد (56/7)، والسير للذهبي (199/10).

(3) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (311/1).

(4) انظر: منهاج السنة النبوية (196/2).

(5) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (313/1-314).

وإنما يقال: أفلت، إذا غابت واحتجبت، وهذا من المتواتر المعلوم بالا ضطرار من لغة العرب أن آفلا بمعنى: غائب[1].

الوجه الثاني[2]: أن الخليل × لم يقصد الاستدلال بالحركة و السكون على أن هذه الكواكب حادثة لا تصلح للألوهية ـ كما زعم المبتدعة ـ لذلك لما رآها تتحرك لم يقل: ﭼﭽ ﭾ ﭿﮀ، وإنما قال ذلك عندما غابت واحتجبت... فمعلوم أن القمر لما بزغ كان في بزوغه متحركًا إلى أن غاب... وكذلك الشمس لما بزغت، كانت في بزوغها متحركة إلى أن غابت.

فلو كان إبراهيم × يقصد الاستدلال بالحركة التي يسميها المبتدعة تغيرًا، لكان قد قال ذلك: ﭼﭽ ﭾ ﭿﮀ حين رأى القمر، أو الشمس بازغين، ولما انتظر أفولها، "بل كان نفس الحركة التي يشاهدها حين تطلع إلى أن تغيب هي الأفول"[3].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية / مخاطبًا المبتدعة الذين استدلوا بالأفول على الحدوث: "إن قصة الخليل × حجة عليكم؛ فإنه لما رأى كوكبًا وتحرك إلى الغروب فقد تحرك، ولم يجعله آفلًا. فلما رأى الشمس بازغة علم أنها متحركة، ولم يجعلها آفلة. ولما تحركت إلى أن غابت، والقمر إلى أن غاب لم يجعله آفلًا"[4].

فلو كانت الحركة التي ظهرت في الشمس مثلـ ـًا حين بزوغها هي الدليل على الحدوث، لكان الخليل × من حين بزغت استدل بتلك الحركة على حدوثها، ولما انتظر إلى أن غابت.

فدل ذلك على أن الحركة ليست دليلًا على نفس مطلوبه، بل الأ فول هو الدليل. فعلم ذلك أن ما ذكر من التغير والحركة والانتقال لم يناف مقصود إبراهيم ×، وإنما نافاه التغيب والاحتجاب[5].

الوجه الثالث: أن ما استدل به المبتدعة من نفي التغير ـ الحركة، والسكون ـ الذي سموه أفولًا، على تعطيل الباري جل وعلا عن صفاته الاختيارية هو على نقيض مطلوبهم، لا على تعيين مرادهم.

---

(1) انظر: المصدر السابق (1/109-110).
(2) الوجه الثاني والثالث مستفاد من كتاب الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية لعبد القادر عطا صوفي (2/449-452).
(3) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (2/196).
(4) مجموع الفتاوى (6/285).
(5) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (4/77).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية /: "فإن كان إبراهيم × إنما استدل بالأفول على أنه ليس رب العالمين؛ كما زعموا: لزم من ذلك أن يكون ما يقوم به الأفول من كونه متحركًا، منتقلًا، تحله الحوادث، بل ومن كونه جسمًا متحيزًا: لم يكن دليلًا عند إبراهيم على أنه ليس برب العالمين وحينئذ: فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم، لا على تعيين مطلوبهم. وهكذا أهل البدع لا يكادون يحتجون بحجة سمعية، ولا عقلية، إلا وهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم"[1].

فقيام الحركة والانتقال بالكوكب، أو القمر، أو الشمس: لم يناف مقصود إبراهيم ×، لذلك لم ينف محبة من قامت به هذه الصفة، وإنما نفى محبة من أفل؛ فعلم أن التغيب ينافي مقصود الخليل ×؛ "فإن كان مقصوده نفي كونه رب العالمين، كان ذلك حجة عليهم لا لهم. وكانوا قد حكوا عن إبراهيم أنه لم يجعل التغير والحركة والا نتقال مانعة من كون الموصوف بذلك رب العالمين، فما ذكروه لو صح كان حجة عليهم لا لهم. وبكل حال: فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك، كما جعل الأفول مانعًا فعلم أن ذلك ليس من صفات النقص التي تنافي كون المتصف بها معبودًا عند إبراهيم"[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية /: "ولقائل أن يقول: إن كان الخليل × احتج بالأفول على نفي كونه رب العالمين لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث؛ لأن الأفول هو المغيب والاحتجاب باتفاق أهل التفسير واللغة، وهو مما يـ ُعلـ َم من اللغة اضطرارًا، وهو حين بزغ قال: ﭼ ﭽ ﭾ، فإذا كان من حين بزوغه إلى حال أفوله لم ينف عنه الربوبية، دل على أنه لم يجعل حركته منافية لذلك، وإنما جعل المنافي: الأفول"[3].

فالخليل × لم ينف الربوبية عن الكوكب، أو القمر، أو الشمس: حـ ـال حركتهم وانتقالهم من مكان إلى مكان، وإنما نفى ذلك وقت غيابهم واحتجابهم...

فدل ّ ذلك على أن رب العالمين تقوم به الأفعال الاختيارية، لا

---

(1) مجموع الفتاوى (254/6).
(2) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (77/4، 78).

(3) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (216/2). وانظر: رسالة في الصفات الا ختيارية له ضمن جامع الرسائل (51/2).

كما زعم نفاتها...

هذا لو سلمنا للمبتدعة أن إبراهيم × كان بصدد إثبات رب العالمين.

غير أن الواقع أن الخليل × كان يحتج بالأفول على أن مَن يتصف به لا يصلح أن يُتخذ ربًا يشرك به، ويدعى من دون الله.

وهكذا تبين لنا أن طريقة الخليل × إنما كانت لنفي ألوهية الكواكب، ونفي عبادتها من دون الله تعالى، لا لإثبات حدوث العالم بدليل الحركة والسكون، ولا الاستدلال على حدوث الأجسام بتغيرها وأفولها...

واتضح أن قصة الخليل × حجة على المبتدعة؛ سيما أولئك الذين يستندون إليها في نفي قيام أفعال الله الاختيارية بذاته جل وعلا ـ ومنهم العز ـ.

المبحث الرابع: قوله في الفطرة

أولاً: تعريف الفطرة لغة.

قال الجوهري[1]: "الفطرة بالكسر: الخِلقة، وفَطَر يفطُره بالضم فطرًا، أي: خلقه)[2].

وقال ابن فارس[3]: "فطر: الفاء والطاء والراء أصل صحيح يدل على فتح شيء وإبرازه... والفطرة: الخِلقة)[4].

وقال ابن الأثير[5]: "الفطر: الابتداء والاختراع، والفِطرة الحالة، كالجلسة والركبة...)[6].

وقال ابن منظور[7]: "الفطرة: من فطر الشيء، يفطره فطرًا، فانفطر، وفطره، أي: شقه، وتفطّر: تشقّق، فالفطر: الشّق. وجمعه: فطور، ومنه فطر ناب البعير إذا طلع، وفي التنزيل قوله تعالى: ﴿ٱ ٻ ٻ﴾[8] .... أي انشقت)[9].

وقد بيّن العز بن عبد السلام معنى الفطرة في اللغة فقال: "فطر بمعنى خلق، وابتدأ، وشق، فكأنه شقّ العدم بالإيجاد)[10].

وقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ﴾[11]:

"﴿ۀ﴾ خالق ومبتدي. وذكر أنه جاء عن ابن عباس أنه قال: **[كنتُ لا أدري ما فاطرٌ حتى اختصمَ إليّ أعرابيان في بئرٍ، فقال أحدُهما: أنا فطرتُها أي: ابتدأتها]**[12]. ثم قال العز:

---

(1) سبقت ترجمته (ص111).
(2) الصحاح (781/2).
(3) سبقت ترجمته (ص80).
(4) معجم مقاييس اللغة (510/4).
(5) هو: أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد ابن الأثير الجزري، الموصلي، له "النهاية في غريب الحديث"، و"جامع الأصول" وغيرهما. توفي سنة 606هـ. انظر: السير (488/21)، والأعلام (272/5).
(6) النهاية في غريب الحديث والأثر (882/3).
(7) تقدمت ترجمته (ص111).
(8) سورة الإنفطار، آية:1.
(9) انظر: لسان العرب (5/55-56) مادة فطر.
(10) مقاصد الصلاة (22).
(11) سورة الأنعام، آية:14.
(12) رواه أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه غريب الحديث (373/4) [باب كلام التابعين في ترجمة أبي وائل]، وكذا في فضائل القرآن له (614/174/2)،

وأصل: الفطر الشق ﭵﭶ ﭷ[1]: شقوق...)[2].

وقال أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭺ ﮤ ﮥﭼ[3]: مبدعها ومخترعها بلا مثال[4].

وبذلك يتضح أن ما ذكره العز من معاني الفطرة في اللغة موافق لما ذكره علماء اللغة كما سبق النقل عنهم.

ورواه الطبري جامع البيان في تأويل القرآن (283/11، في تفسير سورة الأ نعام آية14-15)، ورواه البيهقي في شعب الإيمان (212/3) [في الباب السابع عشر في طلب العلم].

(1) سورة الملك، آية:3.

(2) اختصار النكت للماوردي (430/1).

(3) سورة الأنعام، آية:14.

(4) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة يونس للشامسي (683/2).

ثانيا: الفطرة في الشرع.

اختلف العلماء في المراد بالفطرة على عدة أقوال، وحاصل هذه الأقوال ستة هي:

1- أن الفطرة هي: الخ ِلقة التي خلقوا عليها من المعرفة بربهم.

2- أن الفطرة هي: الإسلام، وهو الراجح ـ كما سيأتي ـ[1].

3- أن الفطرة هي: ما ف ُطروا عليها من الإنكار والمعرفة والإيمان والكفر.

4- أن الفطرة هي: ما أخذه الله من ذرية آدم من الميثاق قبل أن يخرجوا إلى الدنيا.

5- أن الفطرة هي البدأة التي ابتدأهم الله عليها.

6- أن الفطرة هي ما يقلب الله عليه قلوب الخلق إليه مما يريد ويشاء[2].

---

(1) انظر: (ص228).

(2) انظر: التمهيد لابن عبد البر (18/68-95)، و درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (8/435-359)، وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل لابن القيم (ص 470-505).

ثالثًا: قول العز بن عبد السلام في الفطرة.

قال العز عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﯓ ﯔ ﯕﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫﭼ[1].

"ﭽﯕﭼ مسلمًا أو مخلصًا أو مستقيمًا.

ﭽﯘﭼ مصدر أو إغراء وهي الأهلية الصالحة والمكنة للإسلام. قال عليه الصلاة والسلام: **[كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه حتى يُعرب عنه لسانه، إما شاكرًا وإما كفورًا]**[2]"[3].

وقال أيضًا عند تفسير هذه الآية ﭽﯘ ﯙﭼ: "صنعة الله أو دينه الإسلام، قاله ابن عباس)[4].

وفي معرض كلامه عن اللقيط وجلب مصالحه ودرء مفاسده قال: "وأما الحكم بإسلامه فلأن الغالب على أهل الدار الإسلام، ولأن الأصل الولادة على الفطرة، وإنما الأبوان يهودانه وينصرانه ويمجسانه... وقد شككنا أكان أبواه مسلمين فبقي على الفطرة أم كافرين فيكفرانه، والأصل البقاء على الفطرة وعدم التكفير)[5].

فمن خلال عرض قول العز في الفطرة تبين لنا أنه ذهب إلى أن الفطرة هي الإسلام، وهو القول الراجح الذي تدل عليه النصوص، وهو قول أبي هريرة وعكرمة ومجاهد والحسن وغيرهم. قال الإمام ابن عبد البر /: "هو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل"[6].

وهو الذي رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية يقول /: "الآثار المنقولة عن السلف لا تدل إلا على هذا القول الذي رجحناه، وهو أنهم ولدوا على الفطرة، ثم صاروا إلى ما سبق في علم الله فيهم من سعادة وشقاوة لا تدل على أنه حين الولادة لم يكن على فطرة سليمة مقتضية للإيمان مستلزمة له لولا المعارض"[7].

ويقول الإمام ابن القيم /: "فالفطر مركوز فيها معرفته ومحبته

---

(1) سورة الروم، آية:30.
(2) رواه بهذا اللفظ البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، برقم(1385).
(3) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق بدر الصميط (453/2).
(4) مختصر النكت للماوردي (528/2).
(5) قواعد الأحكام (ص358).
(6) التمهيد (72/18).
(7) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (410/8).

والإخلاص له، والإقرار بشرعه، وإيثاره على غيره، فهي تعرف ذلك وتشعر به مجملًا ومفصلًا بعض التفصيل، فجاءت الرسل تذكرها بذلك وتنبـ ِّهها عليه، وتفصـ ِّله لها، وتبيـ ِّنه وتعر ِّفها الأسباب المعارضة لموجب الفطرة المانعة من اقتفائها أثرها)[1].

---

(1) شفاء العليل (497).

المبحث الخامس: حكم إيمان المقلد

أولا ً: الأقوال في هذه المسألة.

اختلف العلماء في حكم من آمن ولم ينظر ولم يستدل، وهذا الخلاف يعد نتيجة لإيجاب المتكلمين النظر والاستدلال على كل مكلف، وحاصل الأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

القول الأول: عدم صحة إيمان المقلد، ونُسب هذا القول لأبي الحسن الأشعري[1]، وهو قول كثير من المعتزلة، وبعض المتكلمين[2].

القول الثاني: صحة إيمان المقلد مع كونه عاصيًا بتركه النظر والاستدلال، وهو قول كثير من المتكلمين[3].

القول الثالث: صحة إيمان المقلد بدون إثم، وعلى هذا أئمة أهل السنة وبعض المتكلمين[4].

---

(1) انظر: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي (ص254)، ولوامع الأنوار البهية للسفاريني (274/1، 475).

(2) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص254)، وشرح النووي لصحيح مسلم (210/1، 211)، والنبوات لابن تيمية (ص60)، ولوامع الأنوار البهية للسفاريني (274، 275)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص30) والتقليد في باب العقائد وأحكامه للدكتور ناصر الجديع (106-107).

(3) أصول الدين للبغدادي (ص254)، والنبوات لابن تيمية (ص60)، ولوامع الأنوار البهية للسفاريني (274/1)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص30)، والتقليد في باب العقائد وأحكامه للدكتور ناصر الجديع (108).

(4) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (8، 9)، وشرح النووي لصحيح مسلم (210/1)، ولوامع الأنوار البهية (274/1، 275)، وفتح الباري لابن حجر (352/13)، والتقليد في باب العقائد وأحكامه للدكتور ناصر الجديع (110).

ثانيًا: رأي العز بن عبد السلام في إيمان المقلد.

يرى العز صحة إيمان المقلد بدون إثم، فقد سئل في الفتاوى "عن العامي هل يجوز له التقليد في مسائل الاعتقادات أصولها وفروعها، أم يجب عليه النظر في الأدلة، وإذا جاز له التقليد، هل يلزمه أن يجزم بأن الحق مع مقلده أم يكفيه غلبة الظن؟

فأجاب العز بقوله: اختلف في ذلك، ويُكتفى من العامة بالتصميم على الاعتقاد المستقيم، وإذا حصل الاعتقاد مبنيًا على قول بعض العلماء أجزأ ذلك؛ لأن رسول الله ص حكم بإسلام الأعراب والعامة، مع القطع بأنهم لم يقفوا على الأدلة المنصوبة لذلك، وكذلك أجرى علماء السلف على جميع العامة جميع أحكام الإسلام، مع العلم بأنهم لا يعرفون تلك الأدلة، ولا يجزئ الظن فيما يجب اعتقاده؛ لأن الظان مجوِّز للنقص على الله بخلاف المعتقد، فإنه غير مجوز لنقيض اعتقاده)[1].

وما قرَّره العز من القول بصحة إيمان المقلد إذا اعتقد الحق اعتقادًا جازمًا، ولم يتمكن من النظر في الأدلة موافق لما عليه أهل السنة والجماعة وغيرهم.

قال ابن حزم /: "قال سائر أهل الإسلام: كل مَن آمن بقلبه اعتقادًا لا يشك فيه، وقال بلسانه: لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله ص فإنه مؤمن ليس عليه غير ذلك...

ونحن لا ننكر الاستدلال، بل هو فعل حسن مندوب إليه محضوض عليه كل من أطاقه؛ لأنه تزوُّد من الخير، وهو فرض على كل مَن لم تسكن نفسه إلى التصديق، نعوذ بالله عز وجل من البلاء، وإنما ننكر كونه فرضًا على كل أحد، لا يصح إسلام أحد دونه، هذا هو الباطل المحض"[2].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية /: "أما في المسائل الأصولية فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم مَن يوجب النظر والاستدلال على كل أحد... وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك ، فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم، وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق، فكيف يُكلَّف

---

(1) الفتاوى تحقيق عبد الرحمن عبد الفتاح (ص152)، والفتاوى بتحقيق مصطفى عاشور (103).

(2) الفصل (67/4).

العلم بها؟"[1].

وقال النووي / في شرحه لحديث أبي هريرة عن رسول الله ص: **[أُمِرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يشهدوا أن لا إلهَ إلا اللهُ، ويؤمنوا بي وبما جئت به...]** فيه دلالة ظاهرة لمذهب المحقِّقين والجماهير من السلف والخلف أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقادًا جازمًا لا تردد فيه، كفاه ذلك، وهو مؤمن من الموحِّدين، ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين ومعرفة الله بها، خلافًا لمن أوجب ذلك، وجعله شرطًا في كونه من أهل القبلة، وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به... وهو خطأ ظاهر فإن المراد التصديق الجازم، وقد حصل، ولأن النبي ص اكتفى بالتصديق بما جاء به ص، ولم يشترط المعرفة بالدليل"[2].

وقال الإمام السفاريني[3] /: "الحق الذي لا محيد عنه، ولا انفكاك لأحد منه صحة إيمان المقلِّد تقليدًا جازمًا صحيحًا، وأن النظر والاستدلال ليسا بواجبين، وأن التقليد الصحيح محصل للعلم والمعرفة، نعم يجب النظر على مَن لا يحصل له التصديق الجازم أول ما تبلغه الدعوة"[4].

والعز بن عبد السلام قد تناقض كغيره من الأشاعرة حين حاول الجمع بين القول بأن معرفة الله نظرية كسبية، وأنها أول واجب على المكلف، وبين القول بصحة إيمان المقلِّد، لكن موافقة وجهًا من الصواب خير من تركه كله.

---

(1) مجموع الفتاوى (202/20).
(2) شرح النووي لصحيح مسلم (210/1، 211).
(3) هو: محمد بن أحمد بن سالم السفاريني، شمس الدين، أبو العون الحنبلي، محدثٌ فقيهٌ أصوليٌ، سلفي المعتقد، من مؤلفاته "لوامع الأنوار البهية"، وغيرها. توفي سنة 1188هـ.
انظر: الأعلام (14/6).
(4) لوامع الأنوار البهية (269/1).



آراؤه في توحيد الألوهية

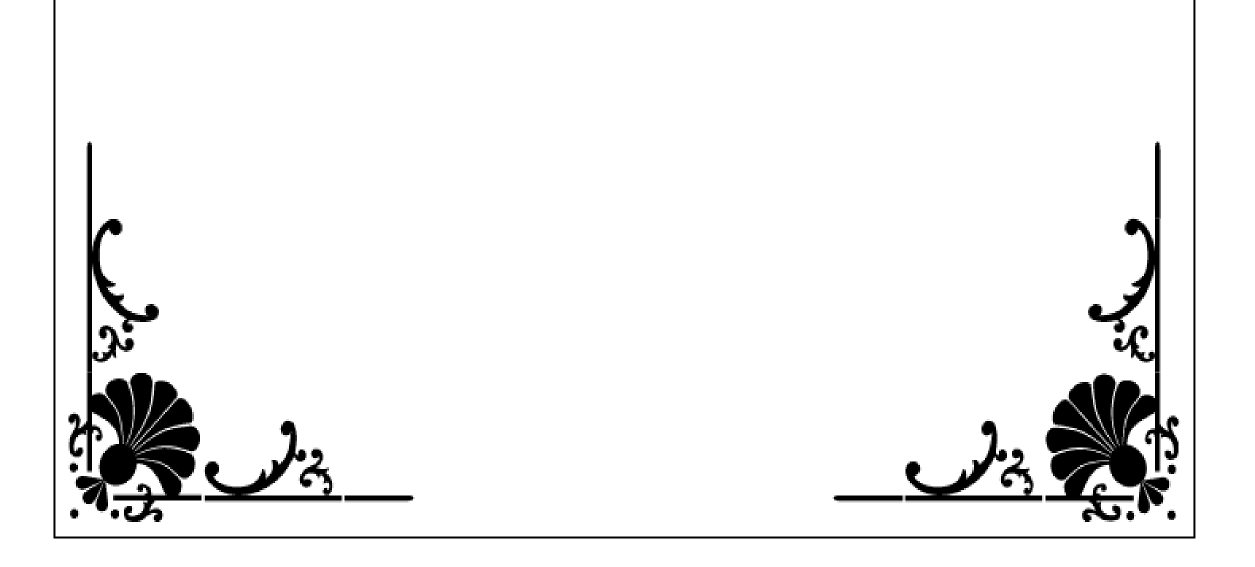
وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف توحيد الألوهية لغة وشرعًا.

المبحث الثاني: الأدلة النقلية العقلية على توحيد الألوهية.

المبحث الثالث: معنى العبادة وبيان بعض أنواعها.

المبحث الرابع: المسائل التي تقدح في توحيد الألوهية.



المبحث الأول
تعريف توحيد الألوهية

اشتمل هذا المبحث على ما يلي:

أولا ً: توحيد الألوهية لغة.

ثانيًا : توحيد الألوهية في الشرع.

أولاً: توحيد الألوهية لغة

يقول ابن فارس: "الألف واللام والهاء أصل واحد، وهو التعبد، فالإله الله تعالى، وسمّي بذلك؛ لأنه معبود، ويُقال: تأله الرجل إذا تعبد"[1].

وقال الفيروز أبادي: "وأله، كفرح: تحير، وعلى فلان: اشتد جزعه عليه وإليه: فزع ولاذ، وألهه: أجاره، وآمنه"[2].

ويقول البيضاوي[3]: "الإله في الأصل يقع على كل معبود، ثم غلب على المعبود بحق، واشتقاقه من: أله: إلاهة وألوهة وألوهية، بمعنى: عبد، وقيل: من ألِه: إذا تحيّر؛ إذ العقول تتحيّر في معرفته. أو من ألهت إلى فلان: إذا سكنت إليه؛ لأن القلوب تطمئن بذكره، والأرواح تسكن إلى معرفته.

أو من أَلِه الفصيلُ: إذا ولع بأمه؛ إذ العباد مولعون بالتضرع إليه في الشدائد، والأظهر أنه وصف في أصله"[4].

وقد أشار العز بن عبد السلام / إلى معنى الإله في تفسيره فقال: "الله: اسم علم مشتق من ألِه بمعنى: فزع، وقيل من أله بمعنى: تحيّر وقيل: من أله يأله إلاهة أي: عبد يعبد عبادة، والإله هو: المعبود"[5].

وبذلك يتضح لنا موافقة العز لأئمة اللغة في تفسيره الإله بالمعبود، وما ذكره من معانٍ أخرى كالتحير والفزع راجعة في حقيقتها إلى معنى العبادة.

---

(1) معجم مقاييس اللغة لابن فارس (127/1).
(2) القاموس المحيط (ص1242).
(3) هو: عبد الله بن عمر الشيرازي، أبو سعيد ناصر الدين البيضاوي، القاضي المفسِّر العلامة، ولد في المدينة البيضاء بفارس، له تصانيف عدة منها: "أنوار التنزيل" و"المنهاج في أصول الفقه"، وغيرها، توفي سنة 685هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (157/8)، والأعلام للزركلي (110/4).
(4) تفسير البيضاوي (23/1).
(5) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة تحقيق الشامسي (139/1).

ثانيًا : توحيد الألوهية في الشرع

فيما سبق بيّنتُ أن (الإله) في اللغة بمعنى المعبود، وهنا سيكون الحديث عن معناه في الشرع.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية /: "التوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له"[1].

ويقول ابن أبي العز[2] /: "توحيد الألوهية هو استحقاقه سبحانه وتعالى أن يُعبد وحده لا شريك له"[3].

وقال العز بن عبد السلام: "كلمة التوحيد ـ لا إله إلا الله ـ معناها لا معبود بحق إلا الله" [4].

ويقول أيضًا: "الألوهية ترجع إلى استحقاق العبودية"[5].

ويقول أيضًا: "توحّدت ذاته ـ تعالى ـ بالإلهية الموجبة لاستحقاق العبودية"[6].

ويقول أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊﭼ[7]:

"ﭽﭿ ﮀﭼ مستحق للعبادة، والمدعو بالألوهية في أهل السماوات والأرض"[8].

ويقول أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖﭼ[9]:

"ﭽﮑﭼ أي كلمة: لا إله إلا الله، أو كلمة: لا تعبدوا إلا الله"[10].

---

(1) مجموع الفتاوى (101/3).

(2) هو: علي بن علي بن محمد بن أبي العز، الحنفي الدمشقي، قاضي القضاة بدمشق ثم بالديار المصرية، من مؤلفاته: شرح العقيدة الطحاوية، الاتباع، توفي سنة (792هـ).
انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (87/3)، والأعلام (313/4).

(3) شرح العقيدة الطحاوية (125/1).

(4) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص 168-169).

(5) الملحة في الاعتقاد (ص 28).

(6) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص96).

(7) سورة الأنعام، الآية:3.

(8) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق بدر الصميط (680/2).

(9) سورة الزخرف، الآية:28.

(10) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس تحقيق بدر الصميط

ويقول أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﭙ ﭚ ﭛﭼ[1]:

"ﭽﭙ ﭚﭼ : معبودكم، ﭽﭛﭼ لا شريك له جواب قولهم: ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾﭼ[2]"[3].

من خلال كلام العز السابق تبين لنا أنه يفسِّر (إله) بالمعبود، ويؤكد على أن الله هو المستحق للعبادة، ومعنى لا إله إلا الله عنده: لا معبود بحق إلا الله. وبذلك يكون العز موافقًا للسلف رضوان الله عليهم ومخالفًا للأشاعره الذين فسَّروا الإله بالقادر على الاختراع فمعنى لا إله إلا الله عندهم: لا قادر على الخلق إلا الله[4].

(719/2).

(1) سورة الصافات، الآية:4.

(2) سورة ص، الآية:5.

(3) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق بدر الصميط (594/2).

(4) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص 123) وشرح أسماء الله الحسنى للرازي (124).

المبحث الثاني
الأدلة النقلية العقلية على توحيد الألوهية

اشتمل هذا المبحث على عدة أدلة على توحيد الألوهية، وهي كما يلي:

أولاً : الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية.

ثانيًا : الاستدلال بتوحيد الأسماء والصفات .

ثالثًا : الاستدلال بضرب الأمثال.

رابعًا : الاستدلال بالنظام في الكون.

أولاً: الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية

اشتمل القرآن الكريم على كثير من الأدلة العقلية التي تدعو إلى عبادة الله عز وجل، وتبين استحقاقه وحده للعبادة، وتبطل عبادة ما سواه.

وقد تعرّض الشيخ العز / لهذه الأدلة العقلية، وبيّن دلالتها على توحيد العبادة، وهذه الأدلة هي:

1- الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية.

2- الاستدلال بتوحيد الأسماء والصفات.

3- الاستدلال بضرب الأمثال.

4- الاستدلال بالنظام في الكون.

وسيكون الحديث هنا عن أول هذه الأدلة.

يقول العز في قوله تعالى: ﭽﭨ ﭩ ﭪﭼ[1]: "أن الله وصف نفسه بالربوبية حثًا لهم على عبادته، إذ لا يليق بالعبد الذليل إلا عبادة الرب الجليل"[2].

وقال أيضًا في قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢﭼ[3]: "أن الله وصف نفسه بالربوبية ليعبدوه، وبالتوحد بالإلهية ليوحدوه، وبخلق كل شيء ليشكروه، وبتوكله بتدبيرهم ليعتمدوا عليه ويستندوا إليه" [4].

فالعز في هذه الآيات يستدل بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية فوصفه تعالى بالربوبية فيه الحثّ على عبادته سبحانه.

وقال العز أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐﮑ ﮒ ﮓ ﮔﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛﮜﭼ[5]: "ﭽﮚ ﮛﭼ استدلالات وحججًا لمن فكر فعلم أن العبادة لا تجوز إلا لخالقها" [6].

وقال أيضًا عند قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝﭞ

(1) سورة الأنبياء: الآية:92.
(2) نبذ من مقاصد الكتاب العزيز (ص 20).
(3) سورة الأنعام: الآية:102.
(4) نبذ من مقاصد الكتاب العزيز (ص21).
(5) سورة الرعد: الآية:3.
(6) تفسير القرآن العظيم من سورة يونس إلى سورة الكهف تحقيق عبد الله بافرج (288/1).

ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿﰀ[1]: "ﭼﯦ ﯧ ﭽ دون من لا يخلق شيئًا من هذا، ولا ينفع، ولا يضر، فأنى تصرفون أيها الناس عن عبادة ربكم"[2].

والقرآن مليء بالاستدلال بربوبيته تعالى على ألوهيته واستحقاقه وحده للعبادة.

قال ابن القيم عن هذا النوع من الاستدلال: "وهذه قاعدة القرآن يُقرر توحيد الألهية بتوحيد الربوبية، فيُقرر كونه معبودًا وحده بكونه خالقًا رازقًا وحده"[3].

وقال المقريزي[4]: "ويحتج الرب ـ سبحانه وتعالى ـ عليهم بتوحيدهم ربوبيته على توحيد ألوهيته كما قال تعالى: ﭼﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨﭽ[5]"[6].

---

(1) سورة الزمر: الآية:6.

(2) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس تحقيق د/بدر الصميط (641/2).

(3) التبيان في أقسام القرآن لابن القيم (ص427-482).

(4) هو: أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر تقي الدين، مؤرخ الديار المصرية وأحد أعلامها. من مؤلفاته: تجريد التوحيد المفيد. توفي سنة 840هـ وقيل 845هـ.
انظر: البدر الطالع (79/1-81)، والأعلام (177/1-178).

(5) سورة النمل: الآية:59-60.

(6) تجريد التوحيد المفيد للمقريزي (ص18).

ثانيًا : الاستدلال بتوحيد الأسماء والصفات

قال العز عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﯡ ﯢ ﯣ ﯤﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬﭼ[1]: "ﭽﯪ ﯫﭼ المستحق وحده للعبادة في الدين بنعمائه فلا يشاركه فيها أحد"[2].

وقال أيضًا عند قوله تعالى: ﭽﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭﮮ ﮯ ﮰ ﮱﭼ[3]: "ﭽﮱﭼ المستحق للألوهية فيها بعلمه وقدرته وحكمته فلا يضارعه[4] جماد.

ﭽﮱﭼ المسترق بالعبودية غيره فلا يدافعه أنداد"[5].

يتبين لنا من خلال النصين السابقين أن العز يستدل بتوحيد الأسماء والصفات على إفراد الله عز وجل بالعبادة، واستحقاقه لها بعلمه وقدرته سبحانه وتعالى.

وقال العز أيضًا: "وإنّما استحق العبودية لما وجب له من أوصاف الجلال ونعوت الكمال الذين لا يصفه الواصفون، ولا يعده العادون"[6].

يبين العز في هذا النص أن سبب استحقاق الله سبحانه وتعالى للعبادة هو اتصافه بصفات الكمال والجمال التي لا تحصى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص ـ يعني آيات الصفات ـ لمجرد تقرير صفات الكمال، بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد، وهما: إثبات صفات الكمال رد ًا على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو، رد ًا على

---

(1) سورة ص: الآية:65.
(2) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس تحقيق بدر الصميط (635/2).
(3) سورة الزخرف: الآية:84.
(4) معنى لا يضارعه جماد أي : لا يشابهه ما اتخذه الكفار من الآلهة المصنوعة من الجمادات وغيرها فلا حكمة ولا علم بها وهو معنى قول الماوردي في تفسيره (241/5).
(5) انظر: تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس تحقيق بدر الصميط (732/2).
(6) الملحة في الاعتقاد (14-15) وانظر مقاصد الصلاة (ص 34).

المشركين، والشرك في العالم أكثر من التعطيل"[1].

(1) مجموع الفتاوى (6/82-83).

ثالثًا : الاستدلال بضرب الأمثال

1- قال تعالى: ﭽﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷﯸ ﯹ ﯺﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿﭼ[1] .

قال العز: "شبـ ـّه المشرك في سوء حاله بالعبد المشترك بين المتشاكسين، وشبـ ـّه المؤمن في حسن حاله بالرجل السالم، ترغيبًا في عبادته وزجرًا عن عبادة غيره"[2] .

قال ابن القيم / ـ في تفسير هذه الآية ـ: "احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه أرباب متعاسرون سيئو المَلكة، وحال عبد يملكه سيد واحد قد سَلِمَ كله له، فهل يصح في العقول استواء حال العبدين؟ فكذلك حال المشرك و الموحد الذي قد سلمت عبوديته لإلهه الحق لا يستويان"[3] .

2- قال تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫﭬ ﭭ ﭮ ﭯﭼ[4] .

قال العز: "هذا المثل يتضمن تسفيه عقل من عبد الصنم الذي لا يقدر على جلب نفع، ولا يدفع عن نفسه ضر ًّا"[5] .

قال ابن القيم في هذه الآية: "حقيق على كل عبد أن يستمع قلبه لهذا المثل، ويتدبره حق تدبره، فإنه يقطع مواد الشرك من قلبه، وذلك أن المعبود أقل درجاته أن يقدر على إيجاد ما ينفع عابده وإعدام ما يضره، والآلهة التي يعبدها المشركون من دون الله لن تقدر على خلق الذباب ولو اجتمعوا كلهم لخلقه، فكيف ما هو أكبر منه؟ ولا يقدرون على الانتصار من الذباب إذا سلبهم شيئًا مما عليهم من طيب ونحوه فيستنقذونه منه، فلا هم قادرون على خلق الذباب الذي هو من أضعف الحيوانات ولا على الانتصار منه واسترجاع ما سلبهم إياه، فلا أعجز من هذه الآلهة، ولا أضعف منها ، فكيف يستحسن عاقل عبادتها من دون الله؟"[6] .

3- قال تعالى: ﭽﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏﮐ ﮑ ﮒ

---

(1) سورة الزمر: الآية:23.
(2) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص 150).
(3) مدارج السالكين (254/1) وانظر إعلام الموقعين (141/1).
(4) سورة الحج: الآية:73.
(5) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص 152).
(6) إعلام الموقعين (137/1).

ﮔﭼ[1].

قال العز: "شبّه الاعتماد على شفاعة الأصنام، وتقريبها إلى اللّه زلفى، باعتماد العنكبوت على بيتها أن يدفع عنها، وهو أوهن البيوت. فكذلك الأصنام، أوهن معتمد عليه، ولقد سفّه من اعتمد في عظائم ا لأمور على أوهن الأشياء وأبعدها في الفناء عنه"[2].

وقال ابن القيم في هذه الآية: "فذكر سبحانه أنهم ضعفاء، وأن الذين اتخذوهم أولياء هم أضعف منهم، فهم في ضعفهم وما قصدوه من اتخاذ الأولياء كالعنكبوت، اتخذت بيتًا، وهو أوهن البيوت وأضعفها، وتحت هذا المثل أن هؤلاء المشركين أضعف ما كانوا حين اتخذوا من دون الله أولياء فلم يستفيدوا بمن اتخذوهم أولياء إلا ضعفًا، كما قال تعالى: ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐﭼ[3]"[4].

4- قال تعالى: ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔﭼ[5].

قال العز: "يقول سبحانه: كيف تأنفون لأنفسكم أن تُشاركوا أرقّاكم في أرزاقكم، ولا تأنفون لربكم أن يشارك الأصنام في صفة الإلهية، بل ترضون لربكم من مشاركة عباده في إلهيته، ما تكرهون مثله لأنفسكم من مشاركة عبيدكم في أرزاقكم"[6].

قال ابن القيم في هذه الآية: "وهذا دليل قياس احتج الله سبحانه به على المشركين، حيث جعلوا له من عبيده وملكه شركاء، فأقام عليهم حجة يعرفون صحتها من نفوسهم، لا يحتاجون فيها إلى غيرهم، ومن أبلغ الحجاج أن يأخذ الإنسان من نفسه، ويحتج عليه بما هو في نفسه، مقرر عندها، معلوم لها، فقال: هل لكم من ما ملكت أيمانكم من عبيدكم وإمائكم شركاء في المال والأهل؟ أي: هل يشارككم عبيدكم في أموالكم وأهليكم، فأنتم وهم في ذلك سواء تخافون أن يقاسموكم أموالكم..؟ فكيف تستجيزون مثل هذا الحكم في حقي مع أن من جعلتموهم لي شركاء عبيدي وملكي وخلقي؟

(1) سورة العنكبوت: الآية:41.
(2) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص 152، 153) وانظر تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس تحقيق بدر الصميط (439/2).
(3) سورة مريم: الآية:81-82.
(4) إعلام الموقعين (118/1).
(5) سورة الروم: الآية:28.
(6) نبذ من مقاصد الكتاب العزيز (ص 53) وانظر اختصار النكت للماوردي (527/2).

"[1].

5- قال تعالى: ﭽﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﭼ[2].
وقال تعالى: ﭽﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦﭼ[3].
وقال تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭼ[4].

قال العز: "استدل بعجزهم على الخلق والرزق على أنهم لا يصلحون للعبادة بخلاف الخلاّق المتكفّل بجميع الأرزاق؛ إذ ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها"[5].

يتبين لنا من خلال كلام العز السابق أنه يستدل لتوحيد الألوهية بالأمثلة العقلية المضروبة في القرآن لبيان استحقاق الله وحده للعبادة، وإبطال عبادة ما سواه من الشركاء من الأصنام وغيرها من الآلهة المزعومة وبيان حقارتها وتسفيه عقل من عبدها، والتأكيد على عدم قدرتها على الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع والضّر وغيرها من معاني الربوبية التي لا يقدر عليها إلا الخالق سبحانه وتعالى. وهذا هو الحق الذي دلت عليه الآيات الكريمات، وعليه أهل السنة والجماعة كابن القيم كما سبق النقل عنه.

---

(1) إعلام الموقعين (121/1-122)، وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (156/1).
(2) سورة العنكبوت: الآية:17.
(3) سورة الفرقان: الآية:3.
(4) سورة الحج: الآية:73.
(5) نبذ من مقاصد الكتاب العزيز (ص 38).

رابعًا : الاستدلال بالنظام في الكون

قال العز في تفسيره لقوله تعالى: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦﭼ[1].

ﭽﯛ ﯜﭼ أي: غيره على الصفة دون الاستثناء أو سواه[2].

ﭽﯝﭼ بالتمانع بينهم والتدافع، ما بين نافذي الأمر القادرين، لا يخلو عن محال وجدال يخرج الأمر عن سنن الاعتدال إلى الاختلال، وإن كان أحدهما مقهورًا للاضطرار، فقد سلمت الألوهية للواحد القهار، هذا وصلاح مصادر الأمور في يمن التوحيد مُشاهَد، وفسادها في شؤم الشرك معهود بدليل اتحاد خليفة الأرض، وسلطان الولاية، وأمير الكورة[3]، وزعيم القرية، حتى ربة البيت؛ لأن اختلاف صاحبي الأمر في الاختصام يهمل الأمر على نسق النظام[4].

يبين العز أن المقصود بهذه الآية الاستدلال على وحدانية الله في ربوبيته وألوهيته، مفسِّرًا الفساد باختلال نظام المخلوقات، ومبينًا أن كل أمر يصدر عن اثنين أو أكثر لا يجري على النظام، وهذا مُشاهَد ومعلوم.

وهذا مما وافق فيه العز أعلام المذهب السلفي ـ كما يلي ـ خلافًا للمتكلمين الذين حصروا دلالة هذه الآية على توحيد الربوبية فقط[5].

يقول أبو الحسن الأشعري: "إن قال قائل: لم قلتم: إن صانع الأشياء واحد. قيل له: لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتسق على إحكام، ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما؛ لأن أحدهما إذا أراد أن يُحيي إنسانًا، وأراد الآخر أن يميته لم يخلُ أن يتم مرادهما جميعًا، أو لا يتم مرادهما، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويستحيل أن يتم مرادهما جميعًا؛ لأنه يستحيل أن يكون

(1) سورة الأنبياء: الآية:22.
(2) قال الفراء في معاني القرآن (200/2) إلا في هذا الموضع بمنزلة: سوى، كأنك قلت : لو كان فيهما آلهة سوى، أو غير لفسد أهلها ـ يعني أهل السماء والأرض ـ. وانظر: معاني القرآن للزجاج (388/3).
(3) الكورة : المدينة والصقع، والجمع كور، اللسان (156/5).
(4) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق بدر الصميط (206/1).
(5) انظر : شرح الطحاوية (140/1)، و درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (348-376/9). وانظر موقف ابن تيمية من الأشاعرة (1022/3) للدكتور عبد الرحمن المحمود.

الجسم حيًّا ميِّتا في حال واحدة، وإن لم يتم مرادهما جميعًا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلاهًا ولا قديمًا. وإن تم مراد أحدهما دون الآخر وجب العجز لمن لم يتم مراده منهما، والعاجز لا يكون إلاهًا ولا قديمًا.

فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد، وقد قال تعالى: ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﭼ[1] فهذا معنى احتجاجنا"[2].

وفيما يلي أذكر بعضًا من أقوال أعلام المذهب السلفي في تفسير هذه الآية:

قال ابن تيمية: "ووجه لزوم الفساد أنه إذا قدر مدبران، يمتنع أن يكونا غير متكافئين، لكون المقهور مربوبًا لا ربًا، وإذا كانا متكافئين امتنع التدبير منهما، لا على سبيل الاتفاق، ولا على سبيل ا لاختلاف، فيفسد العالم بعدم التدبير، لا على سبيل الاستقلال، ولا على سبيل الاشتراك.

هذا من جهة امتناع الربوبية لاثنين، ويلزم من امتناعها امتناع ا لإلهية، فإن ما لا يفعل شيئًا لا يصلح أن يكون ربًّا يعبد، ولم يأمر اللّه أن يعبد"[3].

وقال الإمام الشوكاني[4]: "ووجه الفساد أن كون مع الله إلهًا آخر يستلزم أن يكون كل واحد منهما قادرًا على الاستبداد بالتصرف، فيقع عند ذلك التنازع والاختلاف، ويحدث بسببه الفساد"[5].

ويقول الشيخ السعدي[6]: "وبيان ذلك أن العالم العلوي والسفلي، على ما يرى، في أكمل ما يكون من الصلاح والانتظام الذي ما فيه خلل ولا عيب ولا ممانعة ولا معارضة، فدل ذلك على أن مدبره واحد ، وربه واحد، وإلهه واحد، فلو كان له مدبران وربان أو أكثر من ذلك

---

(1) سورة الأنبياء: الآية:22.
(2) اللمع (ص16-17).
(3) منهاج السنة النبوية (3/333-334).
(4) سبقت ترجمته (ص135).
(5) فتح القدير (3/569).
(6) هو عبد الرحمن بن ناصر السعدي التميمي، من كبار علماء نجد المعاصرين، ولد بعنيزة سنة (1307هـ)، له مؤلفات كثيرة، واشتغل بالتدريس، توفِّي بعنيزة سنة (1376هـ).
انظر: ما ذكره الزركلي في الأعلام (3/340).

لاختل نظامه، وتقوضت أركانه"[1].

(1) تيسير الكريم الرحمن (ص558).

المبحث الثالث

معنى العبادة وبيان بعض أنواعها

اشتمل هذا المبحث على ما يلي:

أولاً: تعريف العبادة لغة.

ثانيًا: تعريف العبادة في الشرع.

ثالثًا : بعض أنواع العبادة.



أولا ً: تعريف العبادة لغة

قال الزجاج[1]: "ومعنى العبادة في اللغة الطاعة مع الخضوع"[2].

وقال الأزهري[3]: "معنى العبادة في اللغة: الطاعة مع الخضوع، يقال طريق مـ ُعـ َبـ ّد إذا كان مُذلـ ّلًا بكثرة الوطء"[4].

وقال ابن سيده[5]: "أصل العبادة في اللغة: التذلل، من قولهم طريق مـ ُعـ َبـ ّد أي: مـ ُذ َلـ ّل بكثرة الوطء عليه..."[6].

وقال العز عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٿ ٿ ٿ﴾[7]: "أي لك نخضع ونذل، وطريق معبّد: مذلل موطـ ّأ"[8].

وقال أيضًا: "العبادة هي الطاعة على غاية الخضوع"[9].

وبذلك يتبين لنا أن ما ذكره العز في معنى العبادة موافق لما قرره أهل اللغة كما سبق النقل عنهم.

---

(1) هو: إبراهيم بن محمد بن السّريّ البغدادي، أبو إسحاق الزجاج، نحويّ، عراقيّ، كان عالـمًا لغويًا كبيرًا، من المشهود لهم بالدّين والفضل وحسن الاعتقاد، لِزم المبرّد، له مؤلفات كثيرة منها "معاني القرآن وإعرابه"، و"معاني القرآن"، و"الا شتقاق" وغيرهما. توفي عام 311، وقيل غير ذلك.
انظر: مراتب الـنحويّين لأبي الطيب اللغوي (ص135)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان لابن خلكان (49/1)، السير للذهبي (360/14)، شذرات الذّهب (51/4).

(2) معاني القرآن (48/1).

(3) هو: محمد بن أحمد بن الأزهر، الأزهري الهروي الشافعي، اللغوي الكبير أبو منصور، أحد أهم علماء اللغة، كان من الذ ّابين عن الشافعي ومذهبه، له "التهذيب"، و"التقريب"، و"الزاهر"، وغيرها، وبالجملة فقد كان رأسًا في اللغة و الفقه. توفي سنة 370هـ.
انظر: السير للذهبي (315-317/16)، وطبقات الفقهاء الشافعية 83/1-84، وطبقات الفقهاء الشافعيين 287-288/1، وطبقات السبكي 63/3-68.

(4) تهذيب اللغة (138/2).

(5) هو: أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده ، كان ضريرا، من كتبه "المخصص"، و"إعراب القرآن"، و"المحكم"، . توفي سنة سنة 458هـ.
انظر: السير (144-146/18)، والأعلام (263/4-264).

(6) المخصص (96/13).

(7) سورة الفاتحة، الآية:5.

(8) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة دراسة وتحقيق يوسف الشامسي (146/1).

(9) مقاصد الصلاة (ص34)، وانظر (ص27).

ثانيًا: تعريف العبادة في الشرع

العبادة في الشرع عر ّفها شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "العبادة: هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة"[(1)].

- وقال العز بن عبد السلام عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ[(2)] : " ﭽ ﮙ ﭼ: وحـ ّدوا"[(3)].

- وقال أيضًا في قوله تعالى: ﭽ ﮳ ﮴ ﮵ ﮶ ﮷ ﮸ ﮹ ﮺ ﮻ ﮼ ﮽ ﮾ ﮿ ﯀ ﯁ ﯂ ﯃ ﯄ ﯅ ﯆ ﯇ ﯈ ﯉ ﯊ ﯋ ﯌ ﯍ ﯎ ﯏ ﯐ ﯑ ﯒ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﭼ[(4)] : "ﭽ ﮳ ﮴ ﭼ أفردوه بالعبادة"[(5)].

- وقال أيضًا في قوله تعالى: ﭽ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﭼ[(6)]: "ﭽ ﯔ ﯕ ﭼ : وحـ ّدوه، أو من العبودة أي كونوا عبيده"[(7)].

يتبين لنا من خلال كلام العز السابق أنه يفسر العبادة بالتوحيد وإفراد الله عز وجل بالعبادة وحده، وهذا التفسير هو مقتضى نصوص الكتاب والسنة.

فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﭽ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﭼ[(8)].

وقال تعالى: ﭽ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﭼ[(9)].

ومن السنة:

---

(1) العبودية لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص4).
(2) سورة البقرة، الآية:21.
(3) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس تحقيق بدر الصميط (830/3).
(4) سورة النساء، الآية:36.
(5) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة تحقيق الشامسي (162/1).
(6) سورة هود، الآية:50.
(7) تفسير القرآن العظيم من سورة يونس إلى سورة الكهف تحقيق بافرج (127/1).
(8) سورة النحل، الآية:36.
(9) سورة البينة، الآية:5.

ما روي عن ابن عباس ت قال: [لما بَعث النبي ص معاذًا إلى نحو أهل اليمن قال له: إنك تقدم على قوم من أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إلى أن يوحّدوا الله...][1].

وفي رواية: [ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله][2].

وفي رواية: [فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله][3].

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني[4]: "وجه الجمع بينهما: أن المراد بالعبادة: التوحيد، والمراد بالتوحيد الإقرار بالشهادتين"[5].

وفسّر ابن عباس العبادة بالتوحيد فقال في قوله تعالى: ﭽ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﭼ[6]: "للفريقين جميعًا من الكفار والمنافقين، أي: وحدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم"[7].

قال البغوي[8]: "قال ابن عباس: كل ما ورد في القرآن من العبادة فمعناها: التوحيد"[9].

ومما سبق يتضح موافقة العز للسلف في تفسير العبادة بالتوحيد.

---

(1) أخرجه بهذا اللفظ البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ص أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى (برقم7372).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء (برقم1496)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (برقم19).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه (322/3).

(4) هو: أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل، شهاب الدين ابن حجر، العسقلاني، من أئمة العلم والتاريخ، حافظ الإسلام في عصره، ولي القضاء في مصر، ثم اعتزل، له مؤلفات كثيرة، وهي مشهورة، منها: "الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة"، و"لسان الميزان"، و"الإحكام لبيان ما في القرآن من الأحكام"، وغيرها. توفي سنة 852هـ.
انظر: شذرات الذهب (270/7)، والأعلام (178/1).

(5) فتح الباري (354/13).

(6) سورة البقرة، الآية:21.

(7) رواه الطبري في تفسيره (385/1).

(8) هو: الحسين بن مسعود بن محمد البغوي، أبو محمد، محيي السنة، العلامة القدوة الحافظ، له تصانيف كثيرة منها: شرح السنّة، وكتاب معالم التنزيل في التفسير، وكتاب التهذيب في المذهب. توفي سنة (516هـ).
انظر: السير للذهبي (439/19-443)، وطبقات السبكي (75/7-80).

(9) تفسير البغوي (71/1).

ثالثًا : بعض أنواع العبادة

من أنواع العبادة: الخوف والرجاء، والتوكل...

أولًا: الخوف والرجاء.

من أنواع العبادة الخوف والرجاء، وقد جاءت النصوص بـ الحث ِّ عليهما والثناء على مـ َن تحلـ ّى بهما.

فمن الكتاب:

قال تعالى: ﭽ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﭼ[1]، وقال: ﭽ ﯠ ﯡ ﯢ ﭼ[2]،ﭽ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﭼ[3].

ومن السنة:

حديث الرجل الذي دخل عليه النبي ص وهو في الموت فقال له: **[كيف تجد ُك؟ قال: أرجو الله َ يا رسول َ الله، وأخاف ُ ذنوبي. فقال الرسول ص: لا يجتمعان في قلب ِ عبد ٍ في هذا الموطن ِ إلا أعطاه الله ُ ما يرجو، وأم ّنه مما يخاف ُ]**[4].

فلا بد للعبد في سيره إلى الله من الجمع بين الخوف والرجاء، فهما "كجناحي الطائر؛ إذا استويا استوى الطائر، وتم طيرانه، وإذا نقص أحدهما وقع فيه النقص، وإذا ذهبا صار الطائر في حد الموت"[5].

وقد ذكر العز بن عبد السلام أن الخوف والرجاء من الأصول العظيمة التي تبنى عليها عبادة الله عز وجل، وأرجع منشأهما إلى معرفة العبد بصفات الله عز وجل فقال: "اعلم أن الأصول أنواع، منهـا: الخوف، وهو ناشئ عن معرفة شدة الانتقام، ومنها: الرجاء، وهو ناشئ عن معرفة الرحمة"[6].

وفي بيان الجمع بينهما قال العز بن عبد السلام: "التفكر في الحشر والنشر والثواب والعقاب قصد به أن يكون المتفكر بين

---

(1) سورة آل عمران، الآية:175.
(2) سورة الرحمن، الآية:46.
(3) سورة الإسراء، الآية:57.
(4) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الجنائز، بابٌ، برقم (983) وقال الترمذي: حسن غريب، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر الموت والاستعداد له، برقم (4261)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (ح1051).
(5) شرح الطحاوية (503/2).
(6) قواعد الأحكام (ص110) ونحوه (ص211).

الخوف والرجاء"[1].

ولهذا المعنى أيضًا جُمع بين ذكر الرحمة والعقوبة[2].

وذلك أن "الخوف وازع من المخالفات؛ لما رُتِّب عليها من العقوبات، والرجاء حاثٌّ على الطاعات؛ لما رُتِّب عليها من المثوبات"[3].

أما عند الـموت فقد أوضح العز سبب استحباب حسن الظن فقال: "لأنه إنمـا شرع الخوف؛ لأنه وسيلة زاجرة عن العصيان، وإذا حضر الـموت انقطعت الـمعاصي، فسقط الخوف الذي هو رادع عنهمـا، مانعًا منهمـا، بخلاف حسن الظن"[4].

قال الإمام أحمد: "ينبغي للمؤمن أن يكون رجاؤه وخوفه واحدًا"[5].

ويقول الإمام الطحاوي[6] /: "والأمن والإياس ينقلان عن ملة الإسلام، وسبيل الحق بينهما لأهل القبلة"[7].

ونقل ابن رجب[8] عن بعض السلف قوله: "من عبد الله بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري، ومن عبده بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالخوف والرجاء وبالمحبة فهو موحد مؤمن"[9].

---

(1) المصدر السابق (ص225).
(2) قواعد الأحكام (ص24).
(3) المصدر السابق (ص205).

(4) المصدر السابق (ص232).
(5) مسائل الإمام أحمد لابن هاني (178/2).
(6) هو: أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري الطحاوي المصري الحنفي، فقيه مجتهد محدث حافظ مؤرخ. توفي سنة (321هـ).
انظر: السير(27/15)، والأعلام (206/1).
(7) العقيدة الطحاوية مع شرحها (502/2).
(8) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، الإمام الحافظ الحجة، والفقيه العمدة، أحد العلماء، الزهاد والأئمة العبَّاد مفيد المحدثين، وواعظ المسلمين، أبو الفرج، له المؤلفات والمصنفات المفيدة، منها شرح على صحيح البخاري، وشرح علل الترمذي، وجامع العلوم والحكم، وغيرها كثير. توفي 795هـ.
انظر: شذرات الذهب (339/6)، والأعلام (295/3).
(9) التخويف من النار لابن رجب (ص30)، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (504/2).

وبذلك يتضح موافقة العز للسلف رحمهم الله.

ثانيًا: التوكل:

التوكل على الله من الأصول العظيمة التي لا يتم إيمان العبد إلا بها، وقد أمر الله تعالى عباده بالتوكل عليه في مواضع كثيرة في كتابه فقال تعالى: ﭽﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﭼ[1]، وقال تعالى: ﭽﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵﭼ[2]، وقال تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝﭼ[3].

"فجعل التوكل شرطًا في الإيمان فدل على انتفاء الإيمان عند انتفاء التوكل"[4].

وقد بين العز بن عبد السلام حقيقة التوكل ومنشأه فقال: "التوكل اعتماد القلب على الرب فيما يفعله من خير، أو يزيله من ضر، وتعاطي الأسباب مع تحقيق ذلك لا تقدح فيه"[5].

وقال: "التوكل ناشئ عن معرفة تفرد الرب بالضر والنفع، و الخفض والرفع، والعطاء والمنع، والإعزاز والإذلال، والإكثار والإقلال"[6].

وما ذهب إليه العز هو المذهب الصحيح الموافق لما جاء في الكتاب والسنة حيث بين أن التوكل هو اعتماد القلب على الرب عز وجل فيما يفعله من خير أو يدفعه من ضر.

قال الحافظ ابن حجر[7]: "المراد بالتوكل هو اعتقاد ما دلت عليه هذه الآية: ﭽﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡﭼ[8]، وليس المراد به ترك التكسب والاعتماد على ما سيأتي من المخلوقين؛ لأن ذلك قد يجر إلى ضد ما يراه من التوكل"[9].

وقال ابن رجب[10]: "حقيقة التوكل هو صدق اعتماد القلب على الله عز وجل في استجلاب المصالح ودفع المضار من أمور الدنيا وا

(1) سورة هود، الآية:123.
(2) سورة الفرقان، الآية:58.
(3) سورة آل عمران، الآية:122.
(4) طريق الهجرتين لابن القيم (ص287).
(5) شجرة المعارف (ص324).
(6) قواعد الأحكام (ص485) ونحوه (ص211).
(7) تقدمت ترجمته (ص257).
(8) سورة هود، الآية:6.
(9) فتح الباري (305/11).
(10) تقدمت ترجمته (ص260).

لآخرة كلها، وكلة الأمور كلها إليه، وتحقيق الإيمان بأن لا يعطي ولا يمنع ولا يضر ولا ينفع سواه"[1].

كما أكد العز بن عبد السلام على أن اتخاذ الأسباب لا ينافي التوكل، وذلك خلافًا لما ذهب إليه غلاة المتصوفة من ترك الأخذ بالأسباب[2].

(1) جامع العلوم والحكم (ص557).
(2) انظر: الرسالة القشيرية (ص165).

المبحث الرابع

المسائل التي تقدح في توحيد الألوهية

وقد اشتمل هذا المبحث على عدة مسائل، هي:

أولاً : الشرك.

ثانيًا : السحر.

ثالثًا : التوسل.

رابعًا : سب الدهر.

خامسًا : التسمي بملك الأملاك.

سادسًا : اتخاذ القبور مساجد والبناء عليها والصلاة إليها.

سابعًا : السجود لغير الله.



أولا ً: الشرك

تعريفه لغة وشرعًا:

أولًا: في اللغة.

مادة الشرك تعني الخلط والضم، والشّرْكة والشّركة سواء مخالطة الشريكين[1].

وقال الراغب الأصفهاني[2]: "الشرك والمشاركة خلط الملكين، وقيل: هو أن يوجد شيء لاثنين فصاعدًا، عينًا كان ذلك الشيء أو معنى، كمشاركة الإنسان الفرس في الحيوانية"[3].

ثانيًا: شرعًا.

قال ابن القيم: "فالشرك تشبيه المخلوق بالخالق في خصائص الإلهية"[4].

وقال الشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي[5]: "الشرك: هو أن يجعل لله ندًا يدعوه كما يدعو الله أو يخافه، أو يرجوه، أو يحبه كحب الله، أو يصرف له نوعًا من أنواع العبادة"[6].

أنواع الشرك:

قال ابن القيم: "وأما الشرك فهو نوعان: أكبر وأصغر، فالأكبر لا يغفره الله إلا بالتوبة منه، وهو أن يتخذ من دون الله ندًا يحبه كما يحب الله، وهو الشرك الذي تضمن تسوية آلهة المشركين برب العالمين مع إقرارهم بأن الله وحده خالق كل شيء، وربه ومليكه، وأن آلهتهم لا تخلق، ولا ترزق، ولا تحيي، ولا تميت، وإنما كانت هذه التسوية في المحبة والتعظيم والعبادة كما هو حال أكثر مشركي العالم"[7].

وهذا الشرك الأكبر أنواع:

الأول: شرك الدعوة، والدليل قوله تعالى: ﭽ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ

(1) لسان العرب (448/10) مادة/شرك.
(2) سبقت الترجمة (ص81).
(3) انظر: المفردات (259).
(4) الجواب الكافي (ص201).
(5) تقدمت ترجمته (ص251).
(6) القول السديد في مقاصد التوحيد (ص 31).
(7) مدارج السالكين (348/1).

ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲﭼ[1].

الثاني: شرك النية والإرادة والقصد، والدليل قوله تعالى: ﭽﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔﭼ[2].

الثالث: شرك الطاعة، والدليل قوله تعالى: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱﭼ[3].

الرابع: شرك المحبة والدليل قوله تعالى: ﭽﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﭼ[4][5].

أما الشرك الأصغر الذي لا يخرج من الملة فكـ يَسِيرِ الرياء، والتصنع للخلق والحلف بغير الله[6].

أنواع الشرك عند العز بن عبد السلام:

قال العز في قوله تعالى: ﭽﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱﭼ[7]: "ﭽﮮ ﮯ ﮰ ﮱﭼ معنى الشرك منافٍ للتوحيد..."[8].

والشرك عند العز بن عبد السلام يطلق باعتبارات:

أحدها: الإشراك في الألوهية[9]: ونفيه بالاعتراف أنه لا إله سواه ، فتبرأ من ذلك من النصارى[10] وعبدة الأوثان[11].

الثاني: الإشراك بالتشبيه[12]، ونفيه بالاعتراف بأن ﭽﭡ ﭢ ﭣﭤ ﭥ

(1) سورة العنكبوت، الآية:65.
(2) سورة هود، الآية:15-16.
(3) سورة التوبة، الآية:31.
(4) سورة البقرة، الآية:165.
(5) انظر: مجموعة التوحيد (6).
(6) انظر: مدارج السالكين (352/1).
(7) سورة الأنعام، الآية:79.
(8) مقاصد الصلاة (ص22).
(9) الإشراك في الألوهية : هو أن يرى مع الله إلهًا آخر.
(10) لأن النصارى ادعوا ألوهية المسيح ×، وعبدوه من دون الله تعالى.
(11) أصل الأوثان عند العرب كل تمثال من خشب أو حجارة أو ذهب أو فضة أو نحاس أو نحوها، وكانت العرب تنصها وتعبدها. لسان العرب(443/13). وقال ابن الأثير والوثن كل ما يعبد من دون الله. انظر: النهاية في غريب الحديث وا لأثر(151/5).
(12) (شرك التشبيه) وهو: (أنه يثبت لله تعالـى فـي ذاته أو فـي صفاته من الـخصائص، مثل ما يُثبت للمخلوق من ذلك، ومن الأمثلة عليه قول القائل : إن يدي الله مثل أيدي الـمخلوقين).
انظر : فتح رب البرية بتلخيص الحموية ضمن رسائل في العقيدة لابن عثيمين (ص56).

ٹ ٹچ[1]، فتبرأ بذلك من الحشوية وأضرابهم.

الثالث: الإشراك في القدم[2]، ونفيه بالاعتراف بأن لا قديم سواه ، فتبرأ بذلك من الفلاسفة القائلين بقدم العالم، فإن الله لا شريك له في القدم، كما لا شريك له في الإلهية.

الرابع: الإشراك في الأفعال[3]، ونفيه بالاعتراف بأن لا فاعل سواه، فتبرأ بذلك من مذهب القدرية، فإن الله لا يُشارك في إيجاد ا لأفعال، كما لا يُشارك في الألوهية والقدم.

الخامس: الإشراك في العبادة [4]، ونفيه بالاعتراف بأنه لا مستحق للعبادة سواه، فتبرأ بذلك ممن عبد إلهًا آخر.

السادس: الإشراك في الملك [5]، ونفيه بالاعتراف بأن لا مالك سواه[6].

وقد يطلق الشرك باعتبارات أخرى، وكل ذلك مندرج في قوله: چے ے ۓ ۓچ[7]، لدخول الألف واللام المستغرقة على المشركين.

- الرياء، ويعرفه العز بقوله: "أن يظهر الطاعة ليجلـ ـه الناس، أن ينفعوه أو يجتنبوا ضره وأذيته"[8].

والرياء ضربان:

---

(1) سورة الشورى، الآية:11.

(2) الإشراك بالقدم شرك في الربوبية؛ لأن حقيقته تعطيل الصانع وإنكاره. انظر: مجموع الفتاوى (42/12، 43) (228/18-229).

(3) الإشراك في الأفعال: شرك في الربوبية؛ لأن القدرية يرون أن الإنسان خالق لفعله، والخلق مما اختص الله به، قال تعالى: چۇ ۇ ۆ ۆچ [الصافات:96]، وأفعال العباد لا يخرجها شيء من عموم خلقه تعالى. انظر: مجموع الفتاوى (258/8).

(4) الشرك في العبادة : هو اتخاذ غير الله مع الله إلهًا معبودًا، وهذا الشرك هو الغالب على أهل الإشراك. وهو شرك عباد الأصنام، وعباد الملائكة، وعباد الجن ، وعباد المشايخ والصالحين والأحياء والأموات الذين قالوا: چک ک گ گ گ گ گچ [الزمر:3].
انظر: المدخل لدراسة العقيدة (ص147)، وتجريد التوحيد المفيد للمقريزي (ص55).

(5) الإشراك في الملك: شرك في الربوبية، والشرك في الربوبية هو التسوية في شيء خصائصها، أو نسبتها إلى غيره، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، وسمي عرفًا تمثيلًا وتعطيلًا. المدخل لدراسة العقيدة (ص147).

(6) مقاصد الصلاة (ص22-23).

(7) سورة الأنعام، الآية:79.

(8) القواعد الصغرى (99).

1- الرياء الخالص: أن لا يعمل العمل إلا لأجل الناس[1]، وهو مبطل للعبادة[2].

2- رياء الشرك: أن يعمل العمل لله والناس؛ تحصيلًا لأغراض الرياء[3]، وهو محبط للعمل أيضًا، قال الله تعالى: [مَ نْ عمل عملًا أشرك فيه غيري تركته ُه ُ لشريكه][4][5].

وقال أيضًا في قوله تعالى: ﭽﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟﭼ[6]:

"ﭽﮋ ﮌ ﮍﭼ تأكيد لنفي الإشراك في العبادات.

ﭽﮏ ﮐﭼ تأكيد لنفي الإشراك في الملك، حتى إن الحي لا يملك نفسه ولا موتها، فما الظن بحياة غيره وموته؟".

ولمثله قال: ﭽﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧﭼ[7].

ﭽﯦ ﯧ ﯨﭼ أي: في الربوبية، وفطر الأرض والسماوات، واستحقاق العبادات[8].

من خلال بيان أنواع الشرك عند العز بن عبد السلام اتضح لنا أنه يقسم الشرك إلى نوعين: شرك في الربوبية وشرك في الألوهية و العبادة، ويدخل الشرك في الأسماء والصفات ضمن الشرك في الربوبية.

وما ذكره العز حق، وهو مما وافق فيه بعض أهل العلم منهم: الإمام ابن تيمية والمقريزي.

يقول الإمام ابن تيمية /: "الشرك نوعان: أحدهما: شرك في الربوبية، والثاني: شرك في الإلهية"[9].

ويقول المقريزي: "والشرك نوعان، شرك في الألوهية، وشرك في

---

(1) المصدر السابق (99).
(2) قواعد الأحكام (146).
(3) القواعد الصغرى (99).
(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، برقم(2985).
(5) قواعد الأحكام (146).
(6) سورة الأنعام، الآيتان:162-163.
(7) سورة يونس، الآية:31.
(8) مقاصد الصلاة (22-24).
(9) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (390/7)، وانظر: مجموع الفتاوى (91/1-94).

الربوبية"[1].

(1) انظر: تجريد التوحيد للمقريزي (ص21).

ثانيًا : السحر

1- تعريف السحر لغة واصطلاحًا:

السحر لغة:

هو ما خفي، ولطف سببه[1].

وفي الاصطلاح:

عزائم ورقى وعقد يؤثر في القلوب والأبدان، فيمرض، ويقتل، ويفرق بين المرء وزوجه[2].

2- حقيقة السحر وتأثيره:

قال العز: "السحر خدع ومعانٍ تحول الإنسان حمارًا، وتقلب بها ا لأعيان، وتنشأ بها الأجسام[3]، أو هو تخييل، ولا يقدر الساحر على قلب الأعيان، ولا إنشاء الأجسام، قال تعالى: ﭽ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶﭼ[4].

ولما سحر الرسول ص كان يُخيل إليه أنه يفعل الشيء، ولم يكن فعله[5].

قال الشافعي ت: "الساحر يوسوس، ويمرض، ويقتل، إذ التخيل بدو الوسوسة، والوسوسة بدو المرض، والمرض بدو التلف"[6] [7].

من خلال كلام العز السابق يتضح لنا أنه يرى أن السحر منه ما هُو خيال، ومثاله السحر الذي جاء به سحرة فرعون، قال تعالى: ﭽﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶﭼ[8].

---

(1) انظر: الصحاح للجوهري (678/5)، والقاموس المحيط للفيروز آبادي (ص 405).

(2) الكافي لابن قدامة (164/4-165) (331/5).

(3) "السحر لا يؤثر بقلب الأعيان إلى أعيان أخرى؛ لأنه لا يقدر على ذلك إلا الله عز وجل، وإنما يخيل إلى المسحور أن هذا الشيء انقلب، وهذا الشيء تحرك، أو مشى، وما أشبه ذلك".
القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين (490/1).

(4) سورة طه، الآية:66.

(5) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب السحر، برقم (5766)، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب السحر، برقم (2189).

(6) انظر: الحاوي في فقه الشافعي للماوردي (96/13).

(7) اختصار النكت للماوردي (148/1-149).

(8) سورة طه، الآية:66.

ومن السحر ما هو حقيقة، ومثاله أن النبي ص سُحر حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله.

وما قر ّره العز من أن السحر منه ما هُو حقيقة ومنه ما هُو خيال موافق لقول أهل السنة والجماعة[1].

3- حكم السحر:

قبل الحديث عن حكم السحر يحسن بنا أن نذكر أن للسحر نوعين:

النوع الأول: سحر بالأدوية والتدخينات، وهذا ليس بسحر في الحقيقة، وإنما سمي سحرًا على سبيل المجاز، كتسمية القول البليغ والنميمة سحرًا، وهو عمل محرم من كبائر الذنوب، يِ ُعز ّر فاعله تعزيرًا بليغًا.

النوع الثاني: سحر من قبل الشياطين، ويتأتى عن طريق التقرب إلى الجن والشياطين والكواكب، وتعظيمهم وعبادتهم من دون الله، وهو كفر مخرج عن ملة الإسلام[2].

قال في تيسير العزيز الحميد: "واختلفوا هل يكفر الساحر أولًا؟ فذهبت طائفة من السلف إلى أنه يكفر، وبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد"[3].

وأيضًا الإمام الشافعي قال: "يقال للساحر: صف السحر الذي تسحر به، فإن كان ما يسحر به كلام كفر صريح است ُتيب منه، فإن تاب وإلا قتل، وأخذ ماله فيئًا، وإن كان ما يسحر به كلامًا لا يكون كفرًا، وكان غير معروف، ولم يضر به أحد نهي عنه، فإن عاد عُـز ِّر"[4].

وبذلك يتضح لنا أنه ليس هناك نزاع في هذه المسألة فالعلماء اتفقوا في كفر الساحر الذي يكون في سحره شرك وكفر، بخلاف م َن كان سحره بالأدوية والتدخينات فإنه لا يكفر.

"فعند التحقيق ليس بين القولين اختلاف، فإن من لم يكفر لظنه أنه يتأتى بدون الشرك، وليس كذلك، بل لا يتأتى السحر الذي من قبل الشياطين إلا بالشرك وعبادة الشياطين والكواكب، ولهذا

---

(1) انظر: بدائع الفوائد (2/193-194)، وتيسير العزيز الحميد (2/279).
(2) انظر: تيسير العزيز الحميد (ص681-682).
(3) المصدر السابق (ص681).
(4) الأم (1/256).

سماه الله كفرًا في قوله: ﭽﭞ ﭟ ﭠ ﭡﭢﭼ[1]"[2].

رأي العز في حكم السحر:

أشار العز بن عبد السلام إلى الخلاف في حكم السحر، واختار القول بأنه كفر محرم، وعلـ ـّل ذلك بأنه كلام مؤلـ ـّف يعظـ ـّم به غير الله، وتنسب إليه الكائنات والمقادير.

يقول: "واختلف في السحر ـ أي في حكمه ـ فقيل: معصية، إن قُتل به الساحر قُتل، وإن أضر أُد ـِّب. وقيل كفر محرم، وهو الصحيح؛ لأنه كلام مؤلـ ـّف يـ ـُعظـ ـّم به غير الله، وتنسب إليه الكائنات والمقادير"[3].

وما ذكره العز من أن السحر كفر هو الحق الذي عليه جمهور العلماء، كما سبق بيانه.

(1) سورة البقرة، الآية:102.
(2) تيسير العزيز الحميد (681/2).
(3) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق الشامسي (206/1).

ثالثًا : التوسل

أولًا: تعريفه.

1- في اللغة: التقرب[1].

2- في الشرع: هو التقرب إلى الله تعالى بطاعته، وعبادته، وا تباع رسوله ص، وبكل عملٍ يحبه الله ويرضاه [2].

ثانيًا: أقسامه.

يوجد للتوسل قسمان هما:

الأول: توسل مشروع، وهو التقرب إلى الله تعالى بوسيلة مشروعة، وهو ثلاثة أنواع:

1- التوسل إلى الله بأسمائه وصفاته.

2- التوسل إلى الله بالأعمال الصالحة.

3- التوسل إلى الله تعالى بطلب الدعاء من الصالحين الأحياء.

والثاني: توسل ممنوع، وهو التقرب إلى الله تعالى بوسيلة ممنوعة، وهو أربعة أنواع:

1- التوسل إلى الله تعالى بسؤال الأموات ودعائهم.

2- التوسل إلى الله تعالى بطلب الدعاء من الأموات.

3- التوسل إلى الله تعالى بذوات المخلوقين.

4- التوسل إلى الله تعالى بجاه المخلوقين أو حقهم [3].

ثالثًا: موقف العز من التوسل بالنبي ص:

يرى العز بن عبد السلام جواز التوسل بالنبي ص بعد موته على فرض صحة الحديث ـ الوارد في ذلك ـ واقتصاره على النبي ص دون غيره من الأنبياء والملائكة والأولياء، فقد سئل في الداعي يُقسم على الله تعالى به ُعظ َم من خلقه في دعائه كالنبي ص و الولي والملك، هل يكره له ذلك أم لا؟

---

(1) انظر: تهذيب اللغة (3892/4)، ولسان العرب (724/11).

(2) انظر: التوصل إلى حقيقة التوسل لمحمد نسيب الرفاعي (ص20).

(3) انظر : قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة لابن تيمية (ص17)، وقاعدة في الوسيلة لابن تيمية (ص79)، والتوصل إلى حقيقة التوسل لمحمد نسيب الرفاعي (ص22-184)، والتوسل أنواعه وأحكامه للألباني (ص42)، والتوسل لابن عثيمين (ص13).

فأجاب: قد جاء في بعض الأحاديث أن رسول الله ص علم بعض الناس الدعاء، فقال في أقواله: "قل اللّهم إني أقسم عليك بنبيك محمّد ص نبي الرحمة"[1]، وهذا الحديث إن صح فينبغي أن يكون مقصورًا على رسول الله ص ، لأنه سيد ولد آدم، وأن لا يقسم على الله بغيره من الأنبياء والملائكة والأولياء؛ لأنهم ليسوا في درجته وأن يكون هذا مما خ ُص ّ به، تنبيهًا على علوّ درجته ومرتبته[2].

المناقشة:

أقول: لفظ الحديث هو: [أن رجلًا ضرير َ البصر ِ أتى النبي ّ ص فقال: ادع ُ اللّه َ أن يعافيني، فقال: إن شئت َ دعوت ُ لك، وإن شئت َ أخرت ذلك، فهو خيرٌ. فقال: ادعه، فأمره أن يتوضأ َ فيحسن َ وضوءه ويصلي ركعتين، ويدعو اللّه َ بهذا الدعاء: اللّهم إني أسأل ُك وأتوج ّه ُ إليك بنبي ّك محمّد ٍ نبي ِّ الرحمة ِ، يا محمّد ُ إن ّي توج ّهت بك إلى رب ّي في حاجتي هذه فتقضى لي، اللّهم شف ّعه فيّ][3].

وليس فيه (إني أقسم عليك بنبيك محمّد ص)، وهذا الحديث ليس فيه حجة لمن يرى جواز التوسل بذات النبي ص أو جاهه، وبيان ذلك فيما يلي:

1- أن الأعمى جاء إلى النبي ص طالبًا منه الدعاء له، فلو كان يكفي مجرد التوسل بذكر اسم الرسول ص لجلس في بيته وقال: "اللّهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمّد أن ترد علي بصري" أو

---

(1) لم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب السنة.

(2) الفتاوى الموصلية (102-103).

(3) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الدعوات، باب في دعاء الضيف، برقم(3578) ، والنسائي في السنن الكبرى، كتاب عمل اليوم والليلة ذكر حديث عثمان بن حنيف برقم (10494)، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة الحاجة، برقم(1385)، وأحمد برقم (17240)، والبخاري في التاريخ الكبير (209/6-210)، وابن خزيمة برقم (1219)، والطبراني في الكبير (8311)، والصغير برقم (508)، والحاكم (313/1)، والبيهقي في دلائل النبوة (166/6) من طرق عن عثمان بن حنيف به.
قال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح غريب).
وقال الحاكم: (هذا حديث حسن صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه)، ووافقه الذهبي.

مثل هذا ولم يتعب نفسه بالمجيء والحضور إلى النبي ص[1].

2- أنه لو كان المراد بالتوسل به ص في الحديث التوسل بذاته أو جاهه أو حقه لا دعائه، لكان كل أعمى من الصحابة ومن بعدهم إلى هذا الزمان، يتوسلون إلى الله بذات النبي ص وجاهه وحقه عند الله، ولن يبقى بعد ذلك أعمى[2].

3- أما قول: (اللهم إني أقسم عليك بنبيك محمد ص) ففي هذا اللفظ قسم على الله بأحد من مخلوقاته وهو النبي ص، ولا يجوز؛ فإن الله تعالى يقسم بما شاء من مخلوقاته، وليس ذلك لأحد، وقد بيّن شارح الطحاوية أن الاستشفاع بالنبي ص يترتب عليه محاذير فقال: "وأما الاستشفاع بالنبي ص وغيره في الدنيا إلى الله تعالى ففيه تفصيل: فإن الداعي تارة يقول بحق نبيك أو بحق فلان يقسم على الله بأحد من مخلوقاته فهذا من وجهين:

أحدهما: أنه أقسم بغير الله.

والثاني: اعتقاد أن لأحد على الله حقًا.

ولا يجوز الحلف بغير الله، وليس لأحد على الله إلا ما أحقه الله على نفسه، كقوله تعالى: ﭽﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮﭼ[3][4].

---

(1) انظر: معارج القبول (483/1)، والتوسل للألباني (ص70).

(2) انظر: قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (ص260)، وتلخيص كتاب الاستغاثة (ص130-131).

(3) سورة الروم، الآية:47.

(4) شرح العقيدة الطحاوية (294/1-299) باختصار.

رابعًا : سب الدهر

قال ص: [لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر][1].

قال الشيخ العز بعد ذكره لهذا الحديث: "إنما سبوا الدهر؛ لأنهم نسبوا الأفعال إليه، فإذا سبوه لأنه فعل ما يسوؤهم فليس الفاعل لذلك إلا الله عز وجل، فكأنهم سبّوا الفاعل" [2].

وقد بيّن الإمام ابن القيم مفاسد سبّ الدهر فقال: "في هذا ثلاث مفاسد عظيمة:

إحداها: سبُّه من ليس أهلًا للسبّ، فإن الدهر خلق مسخر من خلق الله، منقاد لأمره، متذلل لتسخيره، فسابُّه أولى بالذّم والسّب منه.

الثانية: أن سبّه متضمن للشرك، فإنه إنما سبّه لظنّه أنه يضر وينفع، وأنه مع ذلك ظالم قد ضرّ مَن لا يستحق الضرر، وأعطى من لا يستحق العطاء... وهو عند شاتميه من أظلم الظلمة، وأشعار هؤلاء الظلمة الخونة في سبه كثيرة جدًا، وكثير من الجهال يصرح بلعنه وتقبيحه.

الثالثة: أن السبّ منهم إنما يقع على مَن فعل هذه الأفعال التي لو اتبع الحق فيها أهواءهم حمدوا الدهر، وأثنوا عليه، وفي حقيقة الأمر فربُ الدهر هو المعطي المانع الخافض الرافع، المعز المذل، والدهر ليس له من الأمر شيء، فمسبتهم الدهر مسبّة لله عز وجل. ولهذا كانت مؤذية للرب تعالى، فسابُّ الدهر دائر بين أمرين لا بد له من أحدهما: إما مسبّة الله أو الشرك به، فإنه إن اعتقد أن الدهر فاعل مع الله فهو مشرك، وإن اعتقد أن الله وحده هو الذي فعل ذلك، وهو يسب من فعله فهو يسب الله تعالى"[3].

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها، باب النهي عن سب الدهر، برقم(2246) .

(2) شجرة المعارف (ص292).

(3) زاد المعاد (355-354/2).

خامسًا : التسمي بملك الأملاك

يرى العز بن عبد السلام / كراهية التسمية بملك الأملاك، يقول بعد ذكره لقوله ص: [إن أخنع[1] الأسماء عند الله رجل تسمى بملك الأملاك، لا مالك إلا الله][2]، وقوله: [أغيظ رجل على الله يوم القيامة وأخبثه: رجل كان يُسمى ملك الأملاك، لا مالك إلا الله][3].

"يكره التسمية بملك الأملاك؛ لما فيه من التكبر والتجبر، و الحمق والتعاظم، حتى يتسمى مَن لا يملك لنفسه ضرًا ولا نفعًا باسم لا يصلح إلا لرب الأرباب وملك الرقاب"[4].

قال ابن القيم: "لما كان الملك الحق لله وحده، ولا ملك على الحقيقة سواه كان أخضع اسمه وأوضعه عنده وأغضبه له اسم (شاهان شاه) أي ملك الملوك، وسلطان السلاطين، فإن ذلك ليس لأحد غير الله فتسميته بهذا من أبطل الباطل"[5].

---

(1) أخنع أي: أوضع أو أذل، والخانع: الذليل الخاضع، والمعنى: أشد الأسماء ذلًا وأوضعها عند الله.
انظر: غريب الحديث لأبي عبيد (18/2)، والنهاية في غريب الحديث والأثر لا بن الأثير (165/2).

(2) البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب أبغض الأسماء إلى الله، برقم(6206)، ومسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم التسمي بملك الأملاك، برقم(2143).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الآداب، باب تحريم التسمي بملك الأملاك، برقم(2143).

(4) شجرة المعارف (ص293).

(5) زاد المعاد (340/2).

سادسًا : اتخاذ القبور مساجد والبناء عليها والصلاة إليها

ذكر العز بن عبد السلام بعض الأحاديث التي تنهى عن البناء على القبور وتجصيصها والصلاة إليها فقال: [نهى رسول ُ اللّه ص أن يُجصص َ القبر ُ، وأن يُبنى عليه، وأن يُ قعد َ عليه][1].

وقال: [لأن يجلس َ أحد ُكم على جمرة ٍ فتحرق َ ثيابَ ه، فتخلص َ إلى جلد ِه خير ٌ له من أن يجلس َ على قبر ٍ][2].

وقال: [لا تصل ُّوا إلى القبور ِ][3].

وعل ّل العز النهي الوارد في هذه الأحاديث "بأن الموت حال كسر وتواضع، والبناء على القبور وتجصيصها مناف ٍ لذلك، وتضييع للمال، والجلوس عليها احتقار لمن دفن فيها"[4].

وقال أيضًا: "ولا يجوز تقبيل القبور ويُ عز ّر فاعله... ولا تحل الصلاة عند القبور، ولا المشي عليها من الرجال والنساء، ولا تعمل مساجد للصلاة، فإنه اشتد غضب اللّه على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"[5].

وما ذكره العز عن النهي عن البناء على القبور وتجصيصها واتخاذها مساجد موافق لما دلت عليه النصوص، وما ذهب إليه عامة أهل العلم، فمن النصوص إضافة لما ذكره العز حديث عائشة وعبد اللّه بن عباس ب قالا: [لما نزَل برسول ِ اللّه ص ـ يعني الموت ـ طفق َ يطرح ُ خميصة ً له على وجه ِه ِ، فإذا اغتم كشف َها عن وجه ِه، فقال ـ وهو كذلك ـ: لعنة ُ اللّه على اليهود ِ و النصارى اتخذوا قبور َ أنبيائهم مساجد َ، يحذ ِّر ما صنعوا][6].

وعن عائشة ل: أن أم حبيبة وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بـ

(1) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب النهي عن تجصيص القبر والبناء عليه، برقم (970)، والترمذي في سننه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في كراهية تجصيص القبور والكتابة عليها، برقم (1052) واللفظ لمسلم.
(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس على القبر و الصلاة عليه، برقم(971).
(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب النهي عن الجلوس على القبر و الصلاة عليه، برقم(972).
(4) شجرة المعارف (ص265).
(5) نقله عنه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (16/4).
(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب، برقم(435)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، برقم(531).

الحبشة فيها تصاوير لرسول الله ص، فقال رسول الله ص: [إن أولئك إذا كان فيهم الرجل ُ الصالح ُ فمات بنوا على قبر ِه مسجدًا، وصو ّروا فيه تلك الصور َ، أولئك شرار ُ الخلق ِ عند َ الله ِ يوم َ القيامة ِ][1].

كما صر ّح عامة أهل العلم بالنهي عن البناء على القبور، وتجصيصها، والصلاة عليها وإليها.

قال الإمام الشافعي: "أحبُ أن لا يُبنى ولا يجص ّص، فإن ذلك يشبه الزينة والخيلاء، وليس الموت موضع واحد منهما، ولم أر َ قبور المهاجرين والأنصار مجصصة"[2].

وقال في تيسير العزيز الحميد: "أن الصلاة عند القبور وإليها من اتخاذها مساجد الملعون من فعله، وإن لم يبن ِ مسجدًا، فتحرم الصلاة في المقبرة وإلى القبور..." [3].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن المسلمين قد أجمعوا على ما علموه بالاضطرار من دين رسول الله ص أن الصلاة عند القبور منهي عنها، وأنه لعن من اتخذها مساجد، فمن أعظم المحد َثات وأسباب الشرك الصلاة عندها، واتخاذها مساجد، وبناء المساجد عليها، فقد تواترت النصوص عن النبي ص بالنهي عن ذلك والتغليظ فيه، وقد صرح ّ أصحاب أحمد وغيرهم من أصحاب مالك والشافعي بتحريم ذلك"[4].

وقال الإمام الشوكاني[5]: "اعلم أنه اتفق الناس سابقهم ولاحقهم وأولهم وآخرهم من لدن الصحابة ي إلى هذا الوقت أن رفع القبور و البناء عليها بدعة من البدع التي ثبت النهي عنها، واشتد وعيد الرسول ص لفاعلها، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين أجمعين"[6].

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية، برقم(427)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور، برقم(528).
(2) الأم (277/1).
(3) تيسير العزيز الحميد (580/1).
(4) اقتضاء الصراط المستقيم (ص54).
(5) سبقت ترجمته (ص135).
(6) شرح الصدور في تحريم رفع القبور (ص8).

سابعًا : السجود لغير الله

قال العز /: "ولا يجوز السجود لغير الله من الأحياء والأموات"[1]، وقال أيضًا: "السجود لغير الله أقبح من الركوع لغيره، لما فيه من المبالغة في تعظيم من لا يستحق التعظيم، وفي تسويته برب العالمين في التذلل والتخضع والتخشع، فإن فِعل السجود تعظيمًا لله سبحانه وتعالى كان واجبًا أو ندبًا، وإن فُعل لغيره كان منهيًا عنه"[2].

لقد دلّت نصوص الكتاب والسنة، واتفق سلف الأمة على أن السجود لغير الله محرّم في الدين.

فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﭽﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊﭼ[3].

وقوله تعالى: ﭽﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓﭼ[4].

وقال تعالى: ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡﭼ[5].

وقال تعالى: ﭽﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦﭼ[6].

ومن السنة قوله ص: [لو كنتُ آمرًا أحدًا أن يسجدَ لأحدٍ لأمرتُ المرأةَ أن تسجدَ لزوجِها][7].

قال شيخ الإسلام: "وأما السجود لغير الله وعبادته فهو محرم في الدين الذي اتفقت عليه رسل الله"[8].

(1) نقله عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى (16/4).
(2) قواعد الأحكام (ص 392).
(3) سورة الرعد، الآية:15.
(4) سورة النحل، الآية:49.
(5) سورة الحج، الآية:77.
(6) سورة فصلت، الآية:37.
(7) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق الزوج على المرأة، برقم(1859)، وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب حق الزوج على الزوجة، برقم(1853)، وصححه الألباني كما في السلسلة الصحيحة (3366).
(8) اقتضاء الصراط المستقيم (ص64).



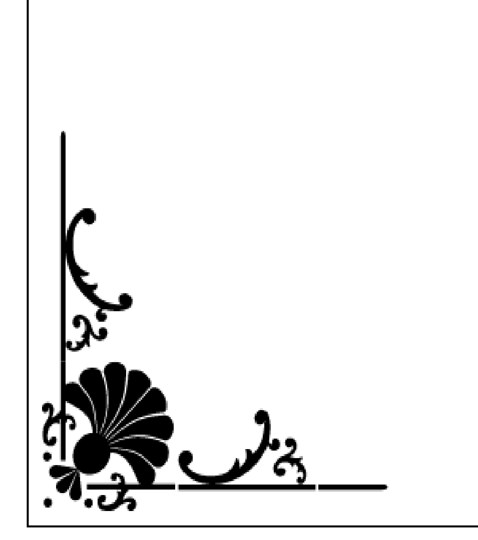
آراؤه في توحيد الأسماء والصفات

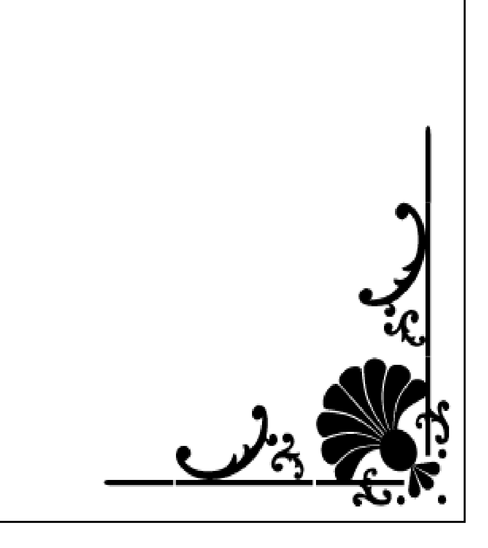
اشتمل هذا الفصل على تمهيد ومبحثين:

تمهيد: تعريف توحيد الأسماء والصفات.

المبحث الأول: آراؤه في أسماء الله.

المبحث الثاني: آراؤه في صفات الله.





تعريف توحيد الأسماء والصفات

الأسماء لغة:

جمع اسم، والاسم: "مشتق من السمو، وهو الرفعة، والأصل فيه سمو بفتح السين ـ مثل قنو وأقناء"[1].

ويقال: "أصل اسم سِمو ـ بكسر السين ـ وهو العلو؛ لأنه تنويه ودلالة على المعنى"[2].

وفي الاصطلاح:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الأسماء الحسنى المعروفة هي التي يدعى الله بها أو هي التي جاءت في الكتاب والسنة، وهي التي تقتضي المدح والثناء بنفسها"[3].

والصفات لغة:

جمع صفة، والصفة أصلها (وصف) حذفت الواو، وعوِّض عنها التاء كالعِدَة والوعد[4].

"وأسماء الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها"[5].

وهي في الاصطلاح:

"ما قام بالذات من المعاني والنعوت، وهي في حق الله تعالى نعوت الجلال والجمال والعظمة والكمال كالقدرة والإرادة والعلم و الحكمة"[6].

وعليه فتوحيد الأسماء والصفات "هو اعتقاد انفراد الله بالكمال المطلق من جميع الوجوه بنعوت العظمة والجلالة والجمال، وذلك بإثبات ما أثبته لنفسه، أو أثبته له رسوله ص من جميع الأسماء و

---

(1) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (39/1).
(2) معجم مقاييس اللغة (98/3-99).
(3) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية ص(24).
(4) الصحاح للجوهري (1438/4).
(5) مجموع الفتاوى (195/6).
(6) الصفات الإلهية للجامي (ص84).

الصفات ومعانيها وأحكامها الواردة في الكتاب والسنة"[1].

(1) مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية للشيخ عبد العزيز السلمان (ص12)، وانظر: معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء و الصفات (ص31)، ومعارج القبول للحكمي (67/1).

المبحث الأول
آراؤه في أسماء الله

وقد اشتمل على ما يلي:

أولا ً: الاسم والمسمى.

ثانيًا: هل أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية أم لا؟

ثالثًا: أسماء الله مشتقة من الصفات وهي حسنى.

رابعًا: شرحه لبعض أسماء الله الحسنى.

خامسًا: الإلحاد وأنواعه.

سادسًا: هل القديم من أسماء الله.



أولاً: الاسم والمسمى

مسألة الاسم هل هو المسمى أو غيره، من المسائل الحادثة التي لم ترد في الكتاب والسنة، ولم يرد عن أحد من السلف أنه تكلم في هذه المسألة، وإنما أحدثتها الجهمية والمعتزلة.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية / عدة أقوال في هذه المسألة هي:

1- الاسم غير المسمى:

وهو قول الجهمية الذين يقولون: إن أسماء الله غير الله، وما كان غيره فهو مخلوق، وذكر ابن تيمية أن هؤلاء هم الذين ذمهم السلف، وغلّظوا فيهم القول، لأن أسماء الله من كلامه، وكلامه غير مخلوق، بل هو المتكلم به، وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء[1].

2- الاسم هو المسمى:

وهو قول أكثر المنتسبين إلى السنة كاللالكائي[2]، وأبي محمد البغوي[3] صاحب شرح السنة وغيرهم، وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري، اختاره أبو بكر بن فورك[4] وغيره.

3- الاسم تارة يكون هو المسمى، وتارة يكون غيره، وتارة لا هو ولا غيره:

هو المشهور عن أبي الحسن الأشعري.

4- التوقف والإمساك عن إطلاق مثل هذه العبارات نفيًا وإثباتًا:

وأن كلًا من الاطلاقين بدعه، وقد ذكر هذا الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره، كما ذكره أبو جعفر الطبري[5] في كتابه صريح السنة

---

(1) مجموع الفتاوى (186/6).

(2) هو: هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، الشافعي أبو القاسم اللالكائي، الإمام الحافظ المجود، المفتي، مفيد بغداد في وقته، عرف بلزوم السنّة والذّب عنها، ولو لم يكن منه في هذا السبيل إلا كتابه العظيم شرح أصول اعتقاد أهل السنة. توفي سنة (418هـ).
انظر: السير (419/17)، وطبقات ابن قاضي شهبة (201/1-202)، والأعلام (71/8).

(3) تقدمت ترجمته (ص257).

(4) سبقت ترجمته (ص170).

(5) تقدمت ترجمته (ص80).

وعد ـّه من الحماقات[1].

5- الاسم للمسمى:

وهو قول أكثر أهل السنة، وهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول، قال تعالى: ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋﭼ[2]، وقال: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔﭼ[3][4].

رأي العز بن عبد السلام في الاسم والمسمى:

تعرض العز لمسألة الاسم والمسمى عند بيانه لأنواع المجاز في كتابه "الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز"، يقول: "التجو ُّز بلفظ الاسم عن المسمى له أمثلة، ذكر منها قوله تعالى: ﭽﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄﭼ[5] معناه: ما تعبدون من دونه إلا مسميات، وقوله تعالى: ﭽﮛ ﮜ ﮝ ﮞﭼ[6] أي: سبح ربك الأعلى.

قال لبيد[7]:

إلى الحول ِ ثم اسم ُ السلام ِ عليكما ومن يبك ِ حولًا كاملًا فقد اعتذر[8]

معناه: ثم السلام عليكما".

ثم قال العز: "واستدل بعضهم ـ يقصد الأشاعرة ـ على ذلك ـ أي أن الاسم هو المسمى ـ بقوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓﭼ[9] والمنادى مسمى يحيى لا لفظ يحيى. وكذلك قوله: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔﭼ[10]"[11].

المناقشة:

بعد عرض رأي العز في الاسم والمسمى اتضح لنا موافقته

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (187/6، 188).
(2) سورة الأعراف، آية:180.
(3) سورة الإسراء، آية:110.
(4) انظر: مجموع الفتاوى (207/6).
(5) سورة يوسف، آية:40.
(6) سورة الأعلى، آية:1.
(7) هو: لبيد بن ربيعة بن مالك أبو عقيل العامري، أحد الشعراء الأشراف في الجاهلية، أدرك الإسلام ووفد على النبي @ وحسن إسلامه. توفي سنة (41هـ). انظر: الأعلام (240/5).
(8) انظر: ديوانه (ص79).
(9) سورة مريم، آية:12.
(10) سورة مريم، آية:7.
(11) الإشارة إلى الإيجاز (ص34).

لجمهور الأشاعرة فيما ذهبوا إليه من أن الاسم هو المسمى، وإن اختلفت عبارة العز بقوله بالتجوز بالاسم عن المسمى، لكنها لا تخرج عما قاله جمهور الأشاعرة من أن الاسم هو المسمى، وهو قول أنكره جمهور الناس من أهل السنة وغيرهم حتى من الأشاعرة أنفسهم كالغزالي[1] .... والرازي[2].

فالغزالي يقول: "والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى، وأن هذه الثلاثة متباينة غير مترادفة"[3].

وقال الرازي: "والمشهور من قول أصحابنا رحمهم الله تعالى أن الاسم نفس المسمى وغير التسمية، وقالت المعتزلة إنه غير التسمية وغير المسمى، واختيار الشيخ الغزالي أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة هو الحق عندي"[4].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في رده على من يقول إن الاسم هو المسمى: "لو اقتصروا على أن أسماء الشيء إذا ذكرت في الكلام فالمراد بها المسميات كما ذكروه في قوله تعالى: ﭽﭼﭽ[5]، ونحو ذلك لكان ذلك معنى واضحًا لا ينازعه فيه من فهمه، لكن لم يقتصروا على ذلك ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من أهل السنة وغيرهم لما في قولهم من الأمور الباطلة مثل دعواهم أن لفظ اسم الذي هو (أ ـ س ـ م) معناه ذات الشيء ونفسه، وأن الأسماء ـ التي هي الأسماء ـ مثل زيد وعمرو، هي التسميات ليست هي أسماء المسميات، وكلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه.

فإنهم يقولون: إن زيدًا وعمرًا ونحو ذلك هي أسماء الناس، والتسمية هي جعل الشيء اسمًا لغيره، هي مصدر سميته إذا جعلت له اسمًا.

و(الاسم) هو القول الدال على المسمى، ليس الاسم الذي هو لفظ اسم هو المسمى، بل قد يراد به المسمى؛ لأنه حكم عليه ودليل عليه.

وأيضًا فهم تكلفوا هذا التكليف ليقولوا: إن اسم الله غير مخلوق، ومرادهم أن الله غير مخلوق، وهذا مما لا تنازع فيه

(1) سبقت ترجمته (ص32).
(2) سبقت ترجمته (ص135).
(3) المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى (ص24).
(4) شرح أسماء الله الحسنى (ص21).
(5) سورة مريم، آية:12.

الجهمية والمعتزلة، فإن أولئك ما قالوا: الأسماء مخلوقة، إلا لما قال هؤلاء: هي التسميات، فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى، ووافقوا أهل السنة في اللفظ.

ولكن أرادوا به ما لم يسبقهم أحد إلى القول به أن لفظ اسم وهو (ألف سين ميم) معناه إذا أطلق هو الذات المسماة.

بل معنى هذا اللفظ هي الأقوال التي هي أسماء الأشياء مثل: زيد، عمرو، وعالم، وجاهل، فلفظ الاسم لا يدل على أن هذه الأسماء هي مسماه"[1].

وفيما يلي رد ؒ على ما استدل به العز من أن الاسم هو المسمى.

أولًا: الرد على قوله: إن المراد من قوله تعالى: ﭽ ﮠ ﮡ ﮢ ﭼ[2] سبح ربك الأعلى.

يقول ابن تيمية: للناس في "الاسم المذكور في هذه الآية وما شابهها قولان معروفان، وكلاهما حجة على من قال بأن الاسم هو المسمى:

القول الأول:

من قال: إن الاسم هنا صلة والمراد سبح ربك، وتبارك ربك، وإذا قيل: هو صلة، فهو زائد لا معنى له، فيبطل قولهم: إن مدلول لفظ اسم (ألف ـ سين ـ ميم) هو المسمى، فإنه لو كان له مدلول مراد لم يكن صلة. ومن قال: إنه هو المسمى وأنه صلة، فقد تناقض، فإن الذي يقول: إنه صلة لا يجعل له معنى كما يقوله من يقول ذلك في الحروف الزائدة التي يجيء للتوكيد كقوله: ﭽ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭼ[3].

القول الثاني:

إنه ليس بصلة، بل المراد تسبيح الاسم نفسه، فهذا مناقض لقولهم مناقضة ظاهرة.

والتحقيق:

أنه ليس بصلة، بل أمر الله بتسبيح اسمه، كما أمر بذكر اسمه، و المقصود بتسبيحه وذكره هو تسبيح المسمى وذكره، فإن المسبِّح والذاكر إنما يسبح اسمه، ويذكر اسمه، فيقول: سبحان ربي الأعلى،

---

(1) مجموع الفتاوى (191/6، 192).
(2) سورة الأعلى، آية:1.
(3) سورة آل عمران، آية:159.

فهو نطق بلفظ ربي الأعلى.

والمراد:

هو المسمى بهذا اللفظ فتسبيح الاسم هو تسبيح المسمى، ومَن جعله تسبيحًا للاسم يقول: المعنى أنك لا تسم به غير الله، ولا تلحد في أسمائه، فهذا ما يستحقه اسم الله، لكن هذا تابع للمراد بالآية ليس هو المقصود بها القصد الأول[1]، يبين ابن تيمية من خلال كلامه السابق أن المسبح يسبح اسم ربه، ويريد بذلك المسمى، وهو الله، ولكن هذا لا يدل على أن لفظ اسم هو المسمى، ولكن يُراد به: المسمى.

ويقول الإمام ابن القيم: "هذه الحجة عليهم في الحقيقة؛ لأن النبي ص امتثل هذا الأمر، وقال: سبحان ربي الأعلى، سبحان ربي العظيم، ولو كان الأمر كما زعموا لقال سبحان اسم ربي العظيم... وأما الجواب عن تعلق الذكر والتسبيح المأمور به بالاسم... هو أن الذكر الحقيقي محله القلب؛ لأنه ضد النسيان، والتسبيح نوع من الذكر، فلو أطلق الذكر والتسبيح لما فهم منه إلا ذلك دون اللفظ باللسان، والله تعالى أراد من عباده الأمرين جميعًا... فأقحم الاسم تنبيهًا على هذا المعنى حتى لا يخلو الذكر والتسبيح من اللفظ باللسان"[2].

ثانيًا: الرد على استدلاله بقوله تعالى: ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃﮄ[3]، ووجه استدلال جمهور الأشاعرة بهذه الآية والعز منهم على أن الاسم هو المسمى.

هو أن القوم في الحقيقة عبدوا ذوات الأصنام، والله أخبر أنهم عبدوا الأسماء، مما يدل على أن الاسم هو المسمى[4].

والجواب أنه كما قلتم، إنما عبدوا المسميات، ولكن من أجل أنهم نحلوها أسماء باطلة كاللات والعزى، وهي مجرد أسماء كاذبة باطلة لا مسمى لها في الحقيقة، فإنهم سموها آلهة وعبدوها... وليس لها من الإلهية إلا أسماء لا حقائق لمسمياتها[5].

ثالثًا: الرد على استدلاله بقوله تعالى: ﭽﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎﭼ[6] على أن الاسم هو المسمى.

---

(1) مجموع الفتاوى (199/6، 200).
(2) بدائع الفوائد (18/1-19).
(3) سورة يوسف، آية:40.
(4) انظر: التمهيد للباقلاني (ص260)، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي (ص24).
(5) بدائع الفوائد لابن القيم (19/1).
(6) سورة مريم، آية:7.

الرد عليه هو: "الاسم الذي هو (يحيى) هو هذا اللفظ المؤلف من "ياء وحاء وياء" هذا هو اسمه، ليس اسمه هو ذاته، بل هذا مكابرة، ثم لما ناداه فقال: ﭽﭼ، فالمقصود بنداء الاسم هو نداء المسمى، لم يقصد نداء اللفظ، لكن المتكلم لا يمكنه نداء الشخص المنادى إلا بذكر اسمه وندائه، فيعرف حينئذ أن قصده نداء الشخص المسمى"[1].

رابعًا: استدلاله بقول لبيد: (إلى الحول ثم اسم السلام عليكما).

ووجه استدلال الأشاعرة والعز منهم بهذا البيت من الشعر هو "أن الشاعر أراد باسم السلام: السلام نفسه، مما يدل على أن الاسم هو المسمى نفسه"[2].

والرد عليه: أن مراد الشاعر النطق بهذا الاسم وذكره، وهو التسليم المقصود كأنه قال ثم سلام عليكم، ليس مراده أن السلام يحصل عليهما بدون أن ينطق به ويذكر اسمه[3].

ورد ّ عليهم ابن القيم فقال: "وهذا حجة عليهم لا لهم، وأما قوله: ثم اسم السلام عليكما، فالسلام هو لله تعالى، والسلام أيضًا: التحية، فإن أراد الأول فلا إشكال فكأنه قال: ثم اسم السلام عليكما أي: بركة اسمه، وإن أراد التحية فيكون المراد بالسلام المعنى المدلول، وباسمه لفظه الدال عليه"[4].

(1) مجموع الفتاوى لابن تيمية (193/6).
(2) التمهيد للباقلاني (ص258)، وشرح أسماء الله الحسنى للرازي (25).
(3) مجموع الفتاوى (202/6).
(4) بدائع الفوائد (20/1، 21).

ثانيًا: هل أسماء الله وصفاته توقيفية أم اجتهادية؟

قال العز: "لا يطلق على الإله من المرادفات[1] إلا ما أطلقه على نفسه وأوصافه في كتابه أو سنة نبيه ص"[2].

ويقول أيضًا: "لا يوصف الإله إلا بأوصاف الكمال ونعوت الجلال التي ورد استعمالها في الشرع"[3].

ومعنى ذلك أن العز يرى أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية لا تجاوز الكتاب والسنة، وما ذهب إليه العز هو ما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة وهو قول أهل السنة والجماعة قاطبة.

أ- الأدلة من الكتاب:

1- قوله تعالى: ﭽﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﭼ[4].

2- وقوله تعالى: ﭽﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﭼ[5].

ففي هذه الآيات نهي وتشديد على القول على الله بغير علم.

ب- ومن السنة:

قول النبي ص: [أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك...][6].

فهذا الحديث صريح في أن أسماء الله تعالى ليست من فعل الآدميين وتسمياتهم[7].

ج- أقوال السلف في ذلك:

- قال الأصبهاني[8]: "فلا يسمى ـ أي ـ الله تعالى ـ إلا بما سمى به

---

(1) المرادفات: جمع مرادف، (والمرادف) ما كان مسماه واحدًا، وأسماؤه كثيرة، وهو خلاف المشترك، التعريفات للجرجاني (167).

(2) قواعد الأحكام (ص475).

(3) فتاوى سلطان العلماء، بتحقيق: مصطفى عاشور (ص25).

(4) سورة الإسراء، آية:36.

(5) سورة الأعراف، آية:33.

(6) أخرجه أحمد في مسنده (391/1) والحاكم في المستدرك (509/1)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (رقم991).

(7) شفاء العليل لابن القيم (ص457).

(8) سبقت ترجمته (ص217).

نفسه في كتابه، أو سماه به رسول الله ص وأجمعت عليه الأمة، أو أجمعت الأمة على تسميته به، ولا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ص، أو أجمع عليه المسلمون، فمن وصفه بغير ذلك فهو ضال"[1].

- وقال أبو بكر الإسماعيلي[2]: "اعلموا ـ رحمنا الله وإياكم ـ أن مذهب أهل الحديث ـ أهل السنة والجماعة ـ الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وقبول ما نطق به كتاب الله تعالى وصحت به الرواية عن رسول الله ص، لا معدل عما وردا به، ولا سبيل إلى رد ِّه، إذا كانوا مأمورين باتباع الكتاب والسنة، ويعتقدون أن الله تعالى مدعو بأسمائه الحسنى، وموصوف بصفاته التي سمى ووصف به نفسه، ووصفه بها نبيه ص"[3].

- ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ثم القول الشامل في جميع هذا الباب ـ يعني الأسماء والصفات ـ أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه بها رسوله، وبما وصفه به السابقون الأولون، لا يتجاوز القرآن والحديث، قال الإمام أحمد ت: لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ص، لا يتجاوز القرآن و الحديث"[4].

---

(1) الحجة في بيان المحجة (383/2).

(2) هو أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي الجرجاني، إمام أهل جرجان، الشافعي، قال عنه الذهبي: الإمام الحافظ الحجة الفقيه، شيخ الإسلام، صاحب (الصحيح) وشيخ الشافعية، صنف تصانيف تشهد له بالإمامة في الفقه و الحديث، توفي سنة (371هـ).
انظر: السير للذهبي (292/16)، وشذرات الذهب (75/3)،

(3) اعتقاد أئمة الحديث للإسماعيلي (ص49).

(4) مجموع الفتاوى (26/5).

ثالثًا: أسماء الله مشتقة من الصفات وهي حسنى

يقول العز عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﭳ ﭴ ﭵ ﭶﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﮂ ﭼ[1].

"(الأسماء الحسنى): أن كل أسمائه حسنى، والحسنى هاهنا ما مالت إليه القلوب من وصفه بالعفو والرحمة دون الغضب والنقمة، أو أسمائه التي يستحقها لذاته وأفعاله"[2].

ويقول أيضًا: (الأسماء الحسنى): "الصفات العلى، وحسنها بأن منها ما يستحقه بحقائقه كالقديم قبل كل شيء، والباقي بعد كل شيء، والعالم بكل شيء، والواحد الذي ليس كمثله شيء، ومنها ما تستحسنه الأنفس لوجود أغراضها كالغفور والرحيم، والشكور و الحليم"[3].

ويقول أيضًا في قوله تعالى: ﭽﮛ ﮜ ﮝﭼ[4]: "أن جميع أسمائه حسنى لاشتقاقها من صفاته الحسنى أو الأمثال العُليا"[5].

المناقشة:

- من خلال كلام العز بن عبد السلام السابق اتضح لنا أنه يقر بأن جميع أسماء الله حسنى، ومن حسنها اشتقاقها من صفاته العلى، وما ذهب إليه العز مخالف لما عليه المعطِّلة الذين لا يثبتون لله إلا أسماء مجردة عن المعاني، فقالوا: عليم بلا علم، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، ونحو ذلك.

إلا أن العز قد وقع منه تأويل وتعطيل كما في الصفات الفعلية و الذاتية كالنزول والعلو وغيرها.

ومن أوجه حسن أسماء الله تعالى كما ذكر العز بن عبد السلام:

1- أن منها ما يستحقه بحقائقه فلا يشاركه في معانيها أحد كالقديم والواحد والباقي والعالم.

2- أنه تعالى يتسمى بالأسماء الممدوحة التي تستحسنها الأنفس، وتميل إليها القلوب كالغفور والرحيم والشكور والحليم.

وما ذكره العز حق وقد كان موافقًا لما قرره السلف رضوان الله

---

(1) سورة الأعراف، آية:180.

(2) اختصار النكت للماوردي (515/1).

(3) تفسير القرآن العظيم بتحقيق الشامسي (827/2- 828).

(4) سورة طه، آية:8.

(5) اختصار النكت للماوردي (306/3).

عليهم.

يقول ابن القيم /: "أسماؤه ـ تعالى ـ كلها أسماء مدح وحمد وثناء وتمجيد، ولذلك كانت حسنى، وصفاته كلها صفات كمال ونعوته كلها نعوت جلال وأفعاله كلها حكمة ورحمة ومصلحة وعدل"[1].

ويقول أيضًا: "إن أسماء الرب تبارك وتعالى ـ دالة على صفات كماله فهي مشتقة من الصفات، فهي أسماء، وهي أوصاف، وبذلك كانت حسنى، إذ لو كانت ألفاظًا لا معاني فيها لم تكن حسنى ولا كانت دالة على مدح وكمال، ولساغ وقوع أسماء الانتقام والغضب في مقام الرحمة والإحسان وبالعكس فيقال: اللهم إني ظلمت نفسي فاغفر لي، إنك أنت المنتقم، واللهم أعطني إنك أنت الضار المانع، ونحو ذلك"[2].

ويقول ابن عثيمين[3] /: "أسماء الله تعالى كلها حسنى أي: بالغة في الحسن كماله، وذلك لأنها متضمنة لصفات كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه لا احتمالًا ولا تقديرًا"[4].

---

(1) مدارج السالكين (140/1).

(2) مدارج السالكين (1/51-52).

(3) هو: محمد بن صالح بن محمد بن سليمان بن عبد الرحمن آل عثيمين من الوهبة من بني تميم، من علماء المملكة العربية السعودية الكبار، من الراسخين في العلم الذين وهبهم الله تأصيلا ً ومَلَكة ً عظيمة في معرفة الدليل واتباعه، واستنباط الأحكام والفوائد من الكتاب والسنّة وسبر أغوار اللغة العربية معانيَ وإعرابًا وبلاغة ً، شرح الكثير من الكتب منها الشرح الممتع، وشرح رياض الصالحين، وشرح العقيدة الواسطية، وغيرها كثير. توفي سنة 1421هـ.

انظر: مقدمة مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (5/1).

(4) القواعد المثلى في أسماء الله وصفاته الحسنى (9).

رابعًا: شرحه لبعض أسماء الله الحسنى

تعرض العز بن عبد السلام لشرح بعض أسماء الله تعالى منها:

1- (الرحمن الرحيم) قال: "اشتقاقها من الرحمة، وهي الإنعام على المحتاج، رحم يرحم رحمة ومرحمة، ورحمًا فهو راحم ورحيم ورحمن"[1].

2- (العزيز): يطلق بمعنى: الغالب القاهر، ويطلق بمعنى الممتنع من العيب والضيم، ويطلق بمعنى الذي لا نظير له[2].

3- (المجيد): الذي كثر شرفه، وتم كماله وجلاله في ذاته وصفاته[3].

4- (الودود): هو المعامل عباده بثمرات الوداد[4].

5- (القدوس): هو الطاهر من كل عيب ونقصان[5].

6- (القيوم): القائم على كل شيء يحفظه ويكلؤه، أو على كل نفس بما كسبت، أو الدئم الوجود الذي لا يزول ولا يحول[6].

7- (الصمد): المصمت الذي لا جوف له، أو الذي لا يأكل ولا يشرب، أو الباقي الذي لا ينفى، أو الدائم الذي لم يزل ولا يزال، أو الذي لم يلد ولم يولد، أو الذي يصمد إليه الناس في حوائجهم.

ألا بكـ ـّرِ الناعي بخير ـِ بني أسد بعمر ـِو بن ـِ مسعود ـٍ وبالسيد ـِ الصمد[7]

أو السيد الذي انتهى سؤدده...[8].

8- (الرؤوف الرحيم): وهو الذي يعامل عباده بآثار الرأفة و

---

(1) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق يوسف الشامسي (139/1).
(2) الإمام في بيان أدلة الأحكام (162).
(3) شجرة العارف (ص49).
(4) المصدر السابق (ص46).
(5) شجرة العارف (ص37).
(6) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق يوسف الشامسي (330/1).
(7) البيت لسبرة بن عمرو الأسدي، ذكره أبو عبيدة في مجاز القرآن بلفظ: (لقد بكر الناعي...) (316/2)، وابن جرير في تفسيره (737/24)، وابن منظور في لسان العرب (258/3).
(8) مختصر تفسير الماوردي (507/3-508).

الرحمة[1].

9- (المهيمن): الشهيد بأعمال خلقه، وقيل: الأمين، وأصله مؤتمن، وقيل: الحدب المسبل على عباده ستره من هيمن الطائر أطعم فرخه وضمه[2].

10- (الخالق): المحدث أو المقدر[3].

11- (الغفار): بمعنى: الستار، وهو ساتر العيوب، وغافر الذنوب[4].

12- (الحليم): وهو الذي لا يعجـِّل بعقوبة المذنبين[5].

13- (المؤمن): المصدق نفسه بقوله: ﭽﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬﭼ[6] أو المصدق خلقه في التوحيد، أو الذي يؤمن خلقه يوم الفزع الأكبر[7].

14- (العلي): شأنه ولا يوصف بأنه رفيع؛ لأنها لا تستعمل إلا في ارتفاع المكان، والعلي منقول من علو المكان إلى علو الشأن[8].

ويقول أيضًا (العلي) بالاقتدار، ونفوذ السلطان، أو العلي عن الأ شباه والأمثال[9].

هذه بعض أسماء الله الحسنى التي شرحها العز بن عبد السلام، ويتضح لنا موافقته للسلف واللغة في شرحه لأسماء الله مثل القدوس، والمؤمن، والغفار، والعزيز، والصمد، والمهيمن، والحليم، و الخالق، والقيوم، والمجيد، فقد أصاب في تفسيرها، حيث فسـَّرها بما يوافق لغة العرب وأئمة السلف.

- والذي خالف فيه العز السلف وأهل اللغة هو تفسيره لأسماء الله الرحمن والرحيم، والودود، والرؤوف، والرحيم، والعلي فقد أخطأ في تفسيره لهذه الأسماء حيث أوَّلها بما يتفق مع مذهبه في الصفات، فالصفة التي لا يثبتها لله تعالى أول الاسم تبعًا لها.

(1) شجرة المعارف (ص40).
(2) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق د.بدر الصميط (912/3).
(3) المصدر السابق (912/3).
(4) شجرة المعارف (ص40).
(5) المصدر السابق (ص41).
(6) سورة آل عمران، آية:18.
(7) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق د.بدر الصميط (912/3).
(8) مختصر تفسير الماوردي (110/3).
(9) المصدر السابق (237/1).

مثال ذلك: صفة العلو فنفي العز لهذه الصفة الثابتة لله تعالى أثّر في فهمه لاسم الله العلي فتأوله عن معناه، وهو علو الذات إلى علو الشأن والقدر.

وهذا تعطيل عما دلّت عليه أسماء الله تعالى من معانٍ، وهو تأويل فاسد، وتحكم بيّن، وتفريق بين المتماثلات مع أن باب أسماء الله واحد لا يجوز التفريق بينها ومن فرق فهو متناقض ومضطرب ويلزمه في بقية الأسماء التي أثبتها، وكان الواجب على العز بن عبد السلام اتباع منهج السلف الصالح رضوان الله عليهم من إثبات الأسماء و الصفات لله تعالى حقيقة، كما وردت من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل. وسيأتي الرد عليه مفصلًا في مبحث الصفات بما يغني عن تكراره.

خامسًا: الإلحاد وأنواعه

أولًا: معنى الإلحاد.

الإلحاد لغة: الميل، ومنه اللحد في القبر، وهو الشق في جانب القبر[1].

قال ابن جرير الطبري[2]: "أصل الإلحاد في كلام العرب: العدول عن القصد، والجور عنه، والإعراض"[3].

وقال الجوهري[4]: "ألحد في دين الله، أي حاد عنه، وعدل...، وألحد الرجل ظلم في الحرم"[5].

الإلحاد في الاصطلاح: هو العدول عما يجب اعتقاده أو عمله[6].

ويتضح مما سبق أن من معاني الإلحاد الميل عن الحق والعدول عن القصد، والجور عنه، وهذا ما قرره العز بن عبد السلام في معنى ا لإلحاد.

يقول العز عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﭾ ﭿ ﮀ ﮁﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌﮍ ﮎ[7].

"يلحدون: يشركون بتسمية الأصنام آلهة، وقيل: يكذبون بتسميته بما لم يسم به نفسه.

يلحدون: أي يميلون إلى الباطل باشتقاق اللات من الله، والعزى من العزيز، ومن الإلحاد التسمي بما لا يحق، وتسمية ما لا يستحق، كدعاء العبد باسم المولى، والالتجاء إلى الملجى، وابتلاء القلب بمن يموت ويبلى.

وأصل الإلحاد في كلام العرب العدول عن القصد، ثم يستعمل في كل معنى غير مستقيم"[8].

وقال أيضًا: "يلحدون: بتسمية الأوثان آلهة، والله أبا المسيح، أو

---

(1) انظر: القاموس المحيط للفيروز أبادي (ص317)، وتاج العروس للزبيدي (236-237/5)، والمفردات للراغب الأصفهاني (676).
(2) تقدمت ترجمته (ص80).
(3) تفسير الطبري (598/10).
(4) تقدمت ترجمته (ص111).
(5) الصحاح (534/2)، ومختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي (612).
(6) انظر: فتح رب البرية بتلخيص الحموية لابن عثيمين (ص56).
(7) سورة الأعراف، آية:180.
(8) تفسير القرآن العظيم للشامسي (827/2-828).

اشتقاقهم اللات من الله، والعزى من العزيز، قاله ابن عباس يلحدون: يكذبون، أو يشركون أو يجورون"[1].

- وأما تفسير العز للإلحاد بمعنى الشرك والكذب، فهو مما وافق علماء السلف، فقد فسّر قتادة (يلحدون) بمعنى: يشركون[2].

وابن عباس فسّر الإلحاد بالكذب[3]، وفي بيان تفسير ابن عباس للإلحاد بالكذب يقول ابن القيم: "روي عن ابن عباس: (يلحدون في أسمائه) يكذبون عليه، وهذا تفسير بالمعنى.

وحقيقة الإلحاد فيها العدول بها عن الصواب فيها، وإدخال ما ليس من معانيها فيها، وإخراج حقائق معانيها عنها. هذا حقيقة الإلحاد، ومن فعل ذلك فقد كذب على الله.

ففسر ابن عباس الإلحاد بالكذب، أو هو غاية الملحد في أسمائه تعالى، فإنه إذا أدخل في معانيها ما ليس منها، وخرج بها عن حقائقها أو بعضها فقد عدل بها عن الصواب"[4].

ثانيًا: أنواع الإلحاد.

ذكر العز / أربعة أنواع من أنواع الإلحاد في أسمائه تعالى وهي:

1- تسميته بما لم يسم به نفسه[5].

2- تسمية الأصنام آلهة، والله أبا المسيح.

3- اشتقاق أسماء الآلهة منها اللات من الله، والعزى من العزيز.

4- التسمي بما لا يحق وتسمية ما لا يستحق كدعاء العبد باسم المولى.

وهذه الأنواع التي ذكرها العز حق لا شك فيها وجماعها وبيانها ما ذكره ابن القيم / قال:

الإلحاد في أسماء الله أنواع:

أحدها: أن يسمي الأصنام بها كتسميتهم اللات من الإلهية، والعزى من العزيز وتسميتهم الصنم إلهًا، وهذا إلحاد حقيقة، فإنهم عدلوا

(1) اختصار النكت للماوردي (515/1).
(2) تفسير الطبري (597/10-598).
(3) أخرجه الطبري بسنده عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، قال: الإلحاد: التكذيب.
انظر: تفسير الطبري (283/13).
(4) مدارج السالكين (54/1).
(5) لقد ذكر العز هذا القول ولم يذكر من قائله.

بأسمائه إلى أوثانهم وآلهتهم الباطلة.

الثاني: تسميته بما لا يليق بجلاله كتسمية النصارى له أبا، وتسمية الفلاسفة له موجبًا بذاته[1] أو علة[2] فاعلة بالطبع ونحو ذلك.

الثالث: وصفه بما يتعالى عنه ويتقدس من النقائص كقول أخبث اليهود إنه فقير. وقولهم إنه استراح بعد أن خلق خلقه، وقولهم: ﭽﭙ ﭚ ﭛﭼ[3]، وأمثال ذلك مما هو إلحاد في أسمائه وصفاته.

الرابع: تعطيل الأسماء عن معانيها، وجحد حقائقها كقول من يقول من الجهمية وأتباعهم: إنها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفات ولا معاني، فيطلقون عليه اسم السميع والبصير والحي والرحيم و المتكلم والمريد، ويقولون: لا حياة له ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا إرادة تقوم به، وهذا من أعظم الإلحاد فيها عقلًا وشرعًا ولغةً وفطرة، وهو يقابل إلحاد المشركين، فإن أولئك أعطوا أسماءه وصفاته لآلهتهم، وهؤلاء سلبوه صفات كماله، وجحدوها وعطلوها، فكلاهما ملحد في أسمائه، ثم الجهمية وفروخهم متفاوتون في هذا الإلحاد، فمنهم الغالي والمتوسط والمنكوب، وكل من جحد شيئًا عما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله، فقد ألحد في ذلك، فليستقل أو يستكثر.

الخامس: تشبيه صفاته بصفات خلقه تعالى الله عما يقول المشبهون علوًا كبيرًا.

فهذا الإلحاد في مقابلة إلحاد المعطلة، فإن أولئك نفوا صفة كماله وجحدوها، وهؤلاء شبهوها بصفات خلقه، فجمعهم الإلحاد، وتفرقت بهم طرقه، وبرأ الله أتباع رسوله ص وورثته القائمين بسنته عن ذلك كله فلم يصفوه إلا بما وصف به نفسه، ولم يجحدوا صفاته، ولم يشبهوها بصفات خلقه، ولم يعدلوا بها عما أنزلت عليه لفظًا ولا معنى، بل أثبتوا له الأسماء والصفات، ونفوا عنه مشابهة المخلوقات، فكان إثباتهم بريئًا من التشبيه وتنزيههم خليًا من التعطيل، لا كمن

---

(1) الموجب بالذات: هو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل إن كان علة تامة له من غير مقصد وإرادة، كوجوب صدور الإشراق عن الشمس، والإحراق عن النار. التعريفات للجرجاني (188).

(2) العلة الفاعلة: هي ما يوجد الشيء لسببه.
انظر: المصدر السابق (ص129).

(3) سورة المائدة، آية:64.

شبه حتى كأنه يعبد صنمًا، أو عطل حتى كأنه لا يعبد إلا عدمًا.

وأهل السنة وسطًا في النحل، كما أن أهل الإسلام وسط في الملل. توقد مصابيح معارفهم من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور[1].

(1) بدائع الفوائد (1/153-154)، والقواعد المثلى لابن عثيمين (ص26).

سادسًا: هل القديم من أسماء الله؟

لقد ذهب العز بن عبد السلام إلى إطلاق اسم القديم على الله سبحانه وتعالى فقال العز: "من أسمائه تعالى ما يستحقه بحقائقه كالقديم قبل كل شيء"[1].

والقديم لم يرد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ص، وبذلك يكون العز قد ناقض ما قرّره من أن أسماء الله تعالى توقيفية، لا يطلق عليه إلا ما أطلقه على نفسه في كتابه أو سنة رسوله ص.

وقد ذكر شارح الطحاوية أن المتكلمين أدخلوا القديم في أسماء الله تعالى، وليس هو من أسمائه الحسنى، وأخذ يقرر معنى القديم في لغة العرب فقال: "القديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن، هو المتقدم على غيره، فيقال: هذا قديم للعتيق، وهذا حديث للجديد، ولم يستعملوا هذا الاسم إلا في المتقدم على غيره، لا فيما لم يسبقه عدم، كما قال تعالى: ﭽﯥ ﯦ ﯧ ﯨﭼ[2]، والعرجون القديم: الذي يبقى إلى حين وجود العرجون الثاني، فإذا وجد الجديد قيل للأول: قديم.

وقال تعالى: ﭽﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅﭼ[3] أي: متقدم في الزمان، وقال تعالى: ﭽﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝﭼ[4]، فالأقدم مبالغة في القديم قال تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘﭼ[5] أي: يتقدمهم.

ويستعمل منه الفعل لازمًا ومتعديًا، كما يقال: أخذني ما قدم وما حدث، ويقال: هذا قدم هذا، وهو يقدمه، ومنه سميت القدم قدمًا؛ لأنها تقدم بقية بدن الإنسان[6].

وبعد أن قرر شارح الطحاوية معنى القديم في لغة العرب قال: " ولا ريب أنه إذا كان مستعملًا في نفس التقدم، فإن ما تقدم على الحوادث كلها فهو أحق بالتقدم من غيره، لكن أسماء الله تعالى هي الأسماء الحسنى التي تدل على خصوص ما يمدح به، والتقدم في اللغة مطلق لا يختص بالتقدم على الحوادث كلها.

فلا يكون من الأسماء الحسنى، وجاء الشرع باسمه الأول، وهو

(1) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق يوسف الشامسي (827-828/2).
(2) سورة يس، آية:39.
(3) سورة الأحقاف، آية:11.
(4) سورة الشعراء، آية:75-76.
(5) سورة هود، آية:98.
(6) انظر: شرح الطحاوية (172/1).

أحسن من القديم؛ لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه، وتابع له، بخلاف القديم، ولله تعالى الأسماء الحسنى لا الحسنة"[1].

ولفظ القديم مما يصح الإخبار به عن الله تعالى ولا يدخل في أسمائه تعالى وصفاته؛ لأن ما يدخل في باب الإخبار عنه أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته، فأسماء الله تعالى حسنى، ويتعبد بها ، ويدعى بها، وهي دالة على المدح والثناء، ولفظ القديم ليس كذلك.

وقد بيـ ـّن شيخ الإسلام ابن تيمية / أن من الألفاظ التي يخبر بها عن الله، ولا يجوز أن يتسمى بها لفظ القديم، وذلك لعدم وروده في النص، ولعدم دلالته على الثناء والمدح المطلق فقال: "وأما إذا احتيج إلى الإخبار عنه مثل أن يقال: ليس هو بقديم ولا موجود، ولا ذات قائمة بنفسها، ونحو ذلك، فقيل في تحقيق الإثبات: بل هو سبحانه قديم، وموجود وهو ذات قائمة بنفسها، وقيل: ليس بشيء، فقيل: بل هو شيء فهذا سائغ، وإن كان لا يدعي بمثل هذه الأسماء التي ليس فيها ما يدل على المدح كقول القائل يا شيء..."[2].

ويقول ابن القيم /: "إن ما يطلق عليه تعالى في باب الأسماء و الصفات توقيفي، وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفيًا كالقديم والشيء والموجود والقائم بنفسه"[3].

وبذلك يتضح لنا أن قول العز بأن القديم من أسماء الله تعالى قول مجانب للصواب ولا دليل عليه من الكتاب والسنة. وكان الواجب على العز أن يلتزم بمنهج السلف الصالح بتسمية الله تعالى بما سمى به نفسه في كتابه أو سنة رسوله ص.

(1) انظر: شرح الطحاوية (172/1).
(2) مجموع الفتاوى (301/9).
(3) بدائع الفوائد (147/1).

المبحث الثاني
آراؤه في صفات الله

ويحوي خمسة مطالب:

المطلب الأول: أقسام الصفات.

المطلب الثاني: تنزيه الله عند العز بن عبد السلام والرد عليه.

المطلب الثالث: الصفات الذاتية عند العز ونقدها.

أولاً: الصفات الذاتية عند العز.

ثانيًا: نقد الصفات الذاتية عند العز.

المطلب الرابع: آراء العز في بقية الصفات.



المطلب الأول: أقسام الصفات

أ- عند الأشاعرة:

يقسم جمهور الأشاعرة صفات الله تعالى إلى:

1- صفة نفسية. 2- صفة سلبية.

3- صفات معانٍ. 4- صفات معنوية.

1- الصفة النفسية: هي: (صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها)[1].

2- صفات سلبية: (وهي التي تسلب عن الله تعالى ما لا يليق بجلاله وهي القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والوحدانية. والصفات السلبية ليست منحصرة في عدد معين، بل منها نفي الولد، والصحابة وغيرها)[2].

3- صفات المعاني: (كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات موجبة له حكمًا)[3]. وهي: القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام.

4- صفات معنوية: وهي الحال الواجبة للذات ما دامت المعاني قائمة بالذات. كالعالمية، والقادرية، أي كون الذات المتصفة بالعلم عالمة، وكون المتصفة بالقدرة قادرة[4].

ب- تقسيم السلف للصفات:

تنقسم الصفات عند السلف إلى قسمين:

1- صفات ثبوتية: ما أثبته الله تعالى لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله ص، وكلها صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه كالحياة، والعلم، والقدرة، والاستواء على العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، والوجه، واليدين، ونحو ذلك.

2- صفات سلبية: ما نفاها الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ص وكلها صفات نقص في حقه كالموت، والنوم، و

---

(1) شرح جوهرة التوحيد، للبيجوري (ص64).
(2) انظر: حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية (ص34-36-44)، وشرح جوهر التوحيد للبيجوري (ص64-65).
(3) حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية (ص44).
(4) المصدر السابق (ص44).

الجهل، والنسيان، والعجز، والتعب[1].

وللسلف تقسيم آخر للصفات وهو:

1- صفات ذاتية: (لا تنفك عنها الذات، بل هي لازمة لها أزلًا وأبدًا، ولا تتعلق بها مشيئته تعالى وقدرته، وذلك كصفات الحياة، و العلم، والقدرة، والقوة، والعزة، والملك، والعظمة، والكبرياء، والمجد، والجلال)[2].

2- صفات فعلية: تتعلق بها مشيئته وقدرته كل وقت وآن، وتحدث بمشيئته وقدرته آحاد تلك الصفات من الأفعال، وإن كان هو لم يزل موصوفًا بها، بمعنى أن نوعها قديم، وأفرادها حادثة، فهو سبحانه لم يزل فعالًا لما يريد، ولم يزل ولا يزال يقول، ويتكلم، ويخلق، ويدبر ا لأمور، وأفعاله تقع شيئًا فشيئًا تبعًا لحكمته وإرادته[3].

ج- تقسيم العز بن عبد السلام للصفات:

يقسم العز بن عبد السلام الصفات الإلهية إلى قسمين:

1- صفات سلب.

2- صفات إثبات[4].

وصفات الإثبات عند العز ضربان:

1- صفات ذاتية: وهي القائمة بذاته تعالى ليست خارجة عنها وهي سبع صفات: السمع والبصر، والقدرة والإرادة، والعلم، والكلام، و الحياة.

2- صفات فعلية: وهي التي تدل عما صدر عن قدرته وإرادته في غير ذاته، كالخالق والرازق، والخافض والرافع، والضار والنافع، و المعز والمذل، والمحيي والمميت[5].

وصفات السلب عند العز ضربان:

1- سلبُ النقص والعيب وسمات الحدث.

2- سلبُ المشارك في الذات والصفات والتصرفات وذكر أنها

---

(1) القواعد المثلى في أسماء الله وصفاته الحسنى لمحمد صالح بن عثيمين (ص 31).

(2) شرح العقيدة الواسطية لمحمد خليل هراس (ص78).

(3) المصدر السابق (ص78).

(4) الإمام في بيان أدلة الأحكام للعز بن عبد السلام (ص217).

(5) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز (ص104)، وقواعد الأ حكام للعز (205-206).

كثيرة منها سلب النوم، والسنة، والظلم والعدوان[1].

وبعد بيان تقسيم الصفات الإلهية عند الأشاعرة والسلف اتضح لنا أن العز بن عبد السلام قد خالف الأشاعرة في تقسيمهم الصفات، ووافق السلف حيث شمل تقسيمه جميع أنواع الصفات الثابتة لله تعالى، لكنه خالف السلف في الجوانب التطبيقية، وهذا ما سيتضح في الصفحات القادمة.

---

(1) شجرة المعارف للعز بن عبد السلام (ص23-26).

المطلب الثاني: تنزيه الله تعالى عند العز بن عبد السلام و الرد عليه

اشتهر عن الأشاعرة وغيرهم أنهم عندما يتكلمون في تنزيه الله تعالى يكون بشكل مفصل، ويعتمدون على ألفاظ أحدثوها وحددوها بعقولهم، ورأوا أنها لا تليق بذات الله تعالى، وحاكموا نصوص الكتاب والسنة إليها، ومن ثم نز ّهوا الله تعالى عنها مؤولين كل نص يقتضي بزعمهم مشابهة الله لخلقه مما أدى بهم إلى نفي وتعطيل كثير من صفات الله تعالى.

يقول الغزالي في تنزيه الله: "وأنه ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام، لا في التقدير، ولا في قبول الانقسام، وأنه ليس بجوهر، ولا تحله الجواهر، ولا بعرض، ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجودًا، ولا يماثله موجود. وليس كمثله شيء، ولا هو مثل شيء. وأنه لا يحده المقدار، ولا تحويه الأقطار، و لا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه السماوات، وأنه مستو على العرش على الوجه الذي قاله[1]، وبالمعنى الذي أراده، استواءً منز ّهًا عن المماسة والاستقرار، والتمكن والحلول والانتقال. لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته"[2].

وقد سلك العز بن عبد السلام هذا المسلك في تنزيه الله تعالى فنجده يستخدم نفس عبارات الغزالي السابق ذكرها فيقول: "ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود ولا مقدر، ولا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيء، ولا يحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولا السماوات، كان قبل أن كون المكان، ودبر الزمان، وهو الآن على ما عليه كان... استوى على العرش المجيد على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواءً منزهًا عن المماسة والاستقرار، والتمكن والحلول والا نتقال، فتعالى الله الكبير المتعال، عما يقوله أهل الغي والضلال، بل لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته"[3].

---

(1) قال تعالى: ﭽﮏ ﮐ ﮑ ﮒﭼ [الفرقان:59].
(2) الأربعين في أصول الدين للغزالي (ص18).
(3) الملحة في الاعتقاد (ص11-12) ضمن رسائل في التوحيد للعز بن عبد السلام.

وقال أيضًا: "لا يناله الوهم ولا يدركه العيان"[1].

وفي موضع آخر نفى عن الله تعالى الجوهرية والعرضية و الجسمية[2] والجهة والمكان[3].

المناقشة:

تبين لنا من خلال عرض كلام العز في تنزيه الله أنه مخالف لمنهج السلف في التنزيه، وبيان ذلك من عدة أمور:

أولًا: التفصيل في النفي.

استند العز في تنزيه الله على طريقة التفصيل في النفي فقال: "ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود ولا مقدر...إلخ" وهذا خلاف منهج السلف الصالح الذي تميز بالإثبات المفصل، والنفي المجمل، وعدم التفصيل في نفي النقائص والعيوب عن الله تعالى. وهذا الإ جمال في النفي فيه كمال التعظيم لله عز وجل، لذلك فهو الغالب في آيات القرآن الكريم، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞﭟ ﭠ ﭡﭢ ﭣ ﭤ ﭥﭦ ﭧ ﭨﭼ[4]، وقوله: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭼ[5]، وقوله تعالى: ﭽﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥﭼ[6].

وقد يأتي النفي مفصلًا في بعض الحالات التي تقتضي ذلك منها:

"1- نفي ما ادعاه في حقه الكاذبون المفترون كقوله تعالى: ﭽﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭼ[7].

2- دفع توهم نقص في كماله كقوله تعالى: ﭽﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻﭼ[8]"[9].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: "وطريقة الرسل صلوات الله عليهم... إثبات مفصل ونفي مجمل"[10].

وقد بيّن شارح[11] الطحاوية منهج السلف في التنزيه وردّ ،

(1) ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام (ص11).
(2) انظر: قواعد الأحكام (205).
(3) انظر: (ص412-413) من الرسالة.
(4) سورة الشورى، آية:11.
(5) سورة مريم، آية:65.
(6) سورة الإخلاص، آية:4.
(7) سورة المؤمنون، آية:91.
(8) سورة ق، آية:38.
(9) تقريب التدمرية لابن عثيمين (ص18).
(10) مجموع الفتاوى (515/6).
(11) هو ابن أبي العز الحنفي وقد سبقت ترجمته (ص237).

على طريقة أهل الكلام المذموم فقال: "ولهذا يأتي الإثبات للصفات في كتاب الله مفصلًا، والنفي مجملًا، عكس طريقة أهل الكلام المذموم، فإنهم يأتون بالنفي المفصل والإثبات المجمل، يقولون: ليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض... وهذا النفي المجرد مع كونه لا مدح فيه، فيه إساءة أدب، فإنك لو قلت للسلطان: أنت لست بزبال، ولا كساح، ولا حجام، ولا حائك، لأدبك على هذا الوصف وإن كنت صادقًا، وإنما تكون مادحًا إذا أجملت النفي، فقلت: أنت لست مثل رعيتك، أنت أعلى منهم وأشرف وأجل فإذا أجملت في النفي، أجملت في الأدب... والمقصود أن غالب عقائدهم السلوب؛ ليس بكذا، ليس بكذا، وأما الإثبات فهو قليل، وهو أنه عالم قادر حي، وأكثر النفي المذكور ليس مُتلقى عن الكتاب والسنة، ولا عن الطرق العقلية التي سلكها غيرهم من مثبتة الصفات، فإن الله تعالى قال: ﭽ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣﭼ[1] ففي هذا الإثبات ما يقرر معنى النفي ففُهم أن المراد انفراده سبحانه بصفات الكمال..."[2].

وبيّن أيضًا أن النفي الوارد في الكتاب والسنة ليس هو النفي المحض، وإنما هو النفي الذي يتضمن إثبات ضده من الكمال؛ لأن النفي المحض لا مدح فيه. فقال: "كل نفي يأتي في صفات الله تعالى في الكتاب والسنة إنما هو لثبوت كمال ضده كقوله تعالى: ﭽ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚﭼ[3]، لكمال عدله، ﭽ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏﭼ[4] لكمال علمه، وقوله تعالى: ﭽ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷﭼ[5] لكمال قدرته، ﭽ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭﭼ[6] لكمال حياته وقيوميته، ﭽ ﭢ ﭣ ﭤﭼ[7] لكمال جلاله وعظمته وكبريائه، وإلا فالنفي الصرف لا مدح فيه..."[8].

وقال الدكتور محمد خليل هراس[9] /: "ليس في الكتاب ولا في

---

(1) سورة الشورى، آية:11.
(2) شرح العقيدة الطحاوية (165/1-166).
(3) سورة الكهف، آية:49.
(4) سورة سبأ، آية:3.
(5) سورة ق، آية:38.
(6) سورة البقرة، آية:255.
(7) سورة الأنعام، آية:103.
(8) شرح الطحاوية (164/1).
(9) هو: العلامة السلفي المحقق، محمد خليل هرّاس، حاز على الشهادة العالمية العالية في التوحيد والمنطق، ودرس بكلية أصول الدين بالازهر، وكان شديداً في الحق، قوي الحجة والبيان، توفي 1975م.
انظر: مقدمة شرح العقيدة الواسطية ص(41-42).

السنة نفي محض، فإن النفي الصرف لا مدح فيه، وإنما يراد بكل نفي فيهما إثبات ما يضاده من الكمال، فنفي الشريك والند لإثبات كمال عظمته وتفرده بصفات الكمال... ولهذا كان النفي في الكتاب و السنة إنما يأتي مجملًا في أكثر أحواله"[1].

وبذلك يتضح لنا مخالفة العز لمنهج السلف في تنزيه الله حيث اعتمد على النفي المجمل كما أن طريقته في التنزيه أيضًا لا تتضمن إثبات كمال لله بخلاف طريقة السلف رضوان الله عليهم.

ثانيًا: اعتماده في تنزيه الله على نفي التشبيه.

لقد بنى العز مذهبه في تنزيه الله على نفي التشبيه فقرر أن الله لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيء ـ هكذا مطلقًا ـ وذكر صور مماثلة المحدثات التي تستحيل على الله وهي الجسم، والعرض، والمكان، و الجهة، والتحيز... كما سبق[2].

وهذه الطريقة أدت به إلى نفي بعض صفات الله تعالى بناء على أن إثباتها يلزم منه مشابهة الله تعالى للمخلوقات.

وهذا خلاف منهج السلف الصالح فإنهم لا يعتمدون في تنزيه الله تعالى على نفي التشبيه عنه من كل وجه؛ لأنه لم يرد في كتاب الله وسنة رسوله ص وإجماع الصحابة والتابعين.

وإنما الذي ورد في القرآن نفيه هو التمثيل وما في معناه كالند والشريك والعديل والمساوي والكفؤ والسمي كما قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭼ[3] ولم يرد في القرآن نفي أو ذم للتشبيه.

وذلك لما في "لفظ التشبيه من الإجمال والإشتراك والإيهام بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن ونفى موجبه عن الله عز وجل"[4].

فلفظ التشبيه لم يرد في الكتاب والسنةنفيه عن الله تعالى من كل وجه، لأنه يؤدي إلى نفي وجود الله تعالى، وذلك لأنّ الأشياء تتشابه من بعض الوجوه مع اختلاف حقائقها.

يقول شيخ الإسلام /: "التشابه الذي هو التماثل لا يكون ﺑ

(1) شرح العقيدة الواسطية (ص25).

(2) انظر: (ص321-322).

(3) سورة الشورى، آية:11.

(4) بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (109/1).

الموافقة في بعض الصفات، بل الموافقة في جميع الصفات الذاتية التي يقوم بها أحدهما مقام الآخر. وأما التشابه في اللغة فإنه قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط: إنها تشبه الحيوان، ويقال: هذا يشبه هذا في كذا وكذا، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين، ولهذا كان أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون من أن يقال: لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه، فإن مقتضى هذا كونه معدومًا"[(1)].

وعلى ذلك فإن "كل موجودين فلا بد أن يكون بينهما نوع مشابهة ولو من بعض الوجوه البعيدة، ورفع ذلك رفع للوجود"[(2)].

وقد ذكر الإمام أحمد / عن الجهمية أنهم يقولون عن الله تعالى إنه شيء لا كالأشياء فقال لهم: "إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء، ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية"[(3)].

قال شيخ الإسلام /: "إن نفي التشبيه من كل وجه هو التعطيل والجحود لرب العالمين كما عليه المسلمون متفقون"[(4)].

وبذلك يتضح بطلان ما ذهب إليه العز من إطلاقه القول بنفي التشبيه فهذا لا يصح؛ لأن ما من شيئين إلا وبينهما مشابهة من بعض الوجوه ونفي هذا التشبيه نفي لوجودهما.

ثالثًا: إدخاله الألفاظ المبتدعة في تنزيه الله.

لقد أطلق العز بعض الألفاظ المبتدعة في تنزيه الله تعالى ك الجسم والعرض[(5)].

وموقف السلف من الألفاظ المجملة المبتدعة هو المنع من إطلا قها لما فيها من لبس الحق بالباطل. قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: " والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة، لما فيها من لبس الحق بالباطل، مع ما توقعه من الاشتباه و الاختلاف والفتنة، بخلاف الألفاظ المأثورة، والألفاظ التي بُينت معانيها، فإن ما كان مأثورًا حصلت به الألفة وما كان معروفًا حصلت

(1) المصدر السابق (477/1).
(2) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية (82/2).
(3) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (ص25-26).
(4) بيان تلبيس الجهمية (258/1).
(5) انظر: (ص322).

به المعرفة"[1].

وقال أيضًا: "وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع، فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم، والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب، كلفظ الجسم، والحيز، والجهة، والجوهر، والعرض"[2].

وقال أيضًا: "فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل، ويراعون أيضًا الألفاظ الشرعية، فيعبرون بها ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا.

ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه.

ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقًا وباطلًا نسبوه إلى البدعة، وقالوا: إنما قابل البدعة ببدعة وردّ باطلًا بباطل"[3].

وقال أيضًا: "إن ما تنازع فيه المتأخرون نفيًا وإثباتًا، فليس على أحد بل ولا له أن يوافق على إثبات لفظه أو نفيه حتى يعرف مراده، فإن أراد حقًا قُبل، وإن أراد باطلًا ردّ، وإن اشتمل كلامه على حق وباطل لم يقبل مطلقًا، ولم يرد جميع معناه بل يوقف اللفظ ويفسر المعنى"[4].

وفيما يلي مناقشة العز في الألفاظ التي أطلقها في تنزيه الله: الجسم والعرض..

أولًا: لفظ الجسم.

لفظ الجسم من الألفاظ المبتدعة التي لم تأت في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله ص ولا تكلم بها أحد من الصحابة ولا التابعين رضوان الله عليهم.

قال شيخ الإسلام: "فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء، ولا الصحابة ولا التابعين، ولا سلف الأمة، أن الله جسم، أو أن الله ليس بجسم، بل النفي والإثبات بدعة في الشرع"[5].

---

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (271/1).
(2) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (241/1-242)، وبيان تلبيس الجهمية (498/2-500).
(3) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (254/1).
(4) التدمرية (ص65-66).
(5) مجموع الفتاوى (434/5).

فلا بد من مراعاة الألفاظ الشرعية والتمسك بها، وعدم إطلاق الألفاظ المبتدعة على الله عز وجل؛ لأنها تحوي حقًا وباطلًا، فلا بد من الاستفصال فيها والسؤال عما يقصده مَن أطلقها فإن قصد معنًى حقًا قُبِل، وإن قصد معنًى باطلًا رُدّ.

"فيقال لمن أطلق لفظ الجسم: ما أردت بالجسم؟ فإن قال: أردت الذي معناه في لغة العرب البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواه، فهذا المعنى منفي عن الله تعالى عقلًا وسمعًا"[1].

"وإن قال: أردت بالجسم ما كان مركبًا من الجواهر الفردة أو المادة والصورة، وأن هذا يقتضي أن يكون تجسيمًا، والأجسام متماثلة. قيل له: أكثر العقلاء يخالفونك في تماثل الأجسام المخلوقة ، وفي أنها مركبة، فلا يقولون: إن الهواء مثل الماء، ولا أبدان الحيوان مثل الحديد والجبال، فكيف يوافقونك على أن الرب تعالى يكون جسمًا مماثلًا لخلقه إذا أثبتوا له ما ورد في صحيح المنقول من صفاته تعالى"[2].

وإن قال أردت بالجسم ما يوصف بالصفات، ويُرى بالأبصار، ويتكلم ويسمع، ويبصر، ويرضى ويغضب، فهذه المعاني ثابتة لله تعالى، وهو موصوف بها، فلا ننفيها عنه تعالى بتسميتك للموصوف بها جسمًا، كما أننا لا نسبُّ الصحابة لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصب، ولا نجحد صفات خالقنا وعلوه على خلقه، واستوائه، على عرشه لتسمية المعطلة لمن أثبت ذلك مجسمًا مشبهًا[3].

وإذا أردت بالجسم ما له وجه، ويدان، وسمع، وبصر، فنحن نؤمن بوجه ربنا الأعلى، وبيديه، وسمعه، وبصره، وغير ذلك من صفاته التي أطلقها على نفسه[4].

ثانيًا: لفظ العرض.

لفظ العرض أيضًا من الألفاظ المبتدعة التي لم ترد في الكتاب و السنة. وهو لفظ مجمل فيه حق وباطل، لذا لا بد من استفصال من أطلقه على الله تعالى أو نفاه عنه عما يقصده من ذلك، فإن قصد المثبت لهذا اللفظ معنى ما يقوم بالذات، أو ما يكون صفة الذات فإن

---

(1) الصواعق المرسلة لابن القيم (939/3).
(2) انظر: الفتاوى لابن تيمية (317/17، 318).
(3) انظر: الصواعق المرسلة (940/3).
(4) انظر: المصدر السابق (943/3).

هذا المعنى صحيح، ولكن إطلاق اللفظ بدعة، أما إن قصد بذلك ما يقوم بالجواهر والأجسام، أو ما يحدث ويزول، أو ما لا يبقى زمانين فهذه المعاني لا تليق بالله عز وجل ولا بصفاته، وصفاته تعالى ليست أعراضًا تزول، بل هي ملازمة لذاته تعالى[1].

وأيضًا فإن إطلاق لفظ العرض على صفات الله لا يجوز؛ لأنها صفات كمال لا نقص فيها، وإطلاق هذا اللفظ يؤدي إلى وصفها بـ النقائص.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية /: "إن أريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاص، فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل الكلا م، وليست هذه لغة العرب، ولا لغة أحد من الأمم، ولا لغة القرآن ولا غيره، ولا العرف العام، ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم، بل مبتدعو هذا الاصطلاح هم من أهل البدع المحدثين في الأمة، الداخلين في ذم النبي ص.

وبكل حال فمجرد هذا الاصطلاح، وتسمية هذه أعراضًا وحوادث لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها، أو يمكنه ذلك ولا يتصف به.

وأيضًا، فإذا قدر اثنان؛ أحدهما موصوف بصفات الكمال التي هي أعراض وحوادث على اصطلاحهم، كالعلم والقدرة، والفعل و البطش، والآخر: يمتنع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث كان الأول أكمل، كما أن الحي المتصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات"[2].

ثالثًا: الجهة والمكان والحيز

هذه الألفاظ: "الجهة"، و"المكان"، و"الحيز"، من الألفاظ المجملة المحدثة التي ما أنزل الله بها من سلطان.

وقد سبق أن بيـ ـنت أن السلف لم ينطقوا بهذه الألفاظ المجملة لا بالنفي ولا بالإثبات.

والذي يطلق هذه الألفاظ إن أراد معنى صحيحًا موافقًا للكتاب والسنة، قبل منه المعنى دون اللفظ. وإن أراد معنى فاسدًا مخالفًا للكتاب والسنة ردّ المعنى واللفظ معًا.

ولفظ الجهة والمكان والحيز ونحوها يستفصل عن مراد

(1) انظر: مجموع الفتاوى (6/102-104).
(2) المصدر السابق (6/91).

قائلها[1].

فإذا سمى العز وغيره من المتكلمين علو الله تعالى على خلقه، واستواءه ـ جل وعلا ـ على عرشه: تحيزًا، أو أنه في مكان، أو في جهة، ونحو ذلك: فلا يجوز إبطال صفته تبارك وتقدس لأجل تسمية مبتدعة، ولقب مُغرض، إذ العبرة للمعاني، لا للمباني...

ومن أطلق هذه الألفاظ: يستفسر عن مراده؛ فيقبل منه ما وافق الكتاب والسنة، ويُرد ما ناقضهما[2].

"فلفظ الجهة: قد يراد به شيء موجود غير الله، فيكون مخلوقًا ، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش، أو نفس السماوات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم.

ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة، ولا نفيه؛ كما فيه إثبات العلو، والاستواء، والفوقية، والعروج إليه، ونحو ذلك.

وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق.

والخالق مباين للمخلوق سبحانه وتعالى، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته"[3].

فمن قال: إن الله في جهة.

إن أراد بالجهة أمرًا موجودًا يحيط بالخالق، أو يفتقر إليه: لم يسلم له هذا الإثبات، إذ كل موجود سوى الله تعالى فهو مخلوق، و الله خالق كل شيء، وكل ما سواه فهو فقير إليه، والله هو الغني، فليس الله داخلًا في مخلوقاته، ولا في مخلوقاته شيء داخل فيه ـ تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا ـ.

وإن أراد بالجهة: أنه تبارك وتقدس فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه: فهذا صحيح سواء عبر عنه بلفظ الجهة، أو بغير لفظ الجهة[4].

ومن قال: ليس الله في جهة.

إن أراد أنه ليس مباينًا ولا فوقه: لم يُسلم له هذا النفي.

وإن أراد بالنفي: "كون المخلوقات محيطة به، أو كونه مفتقرًا

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (223/3-224)، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (241-242/1، 55/5، 57/5، 58/5، 59/5).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (663/7)، والأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات للدكتور عبد القادر صوفي (72/3-73).

(3) الرسالة التدمرية لابن تيمية (66-67).

(4) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (299/5، 663/7-664).

إليها: فهذا أحق. لكن عامتهم لا يقتصرون على هذا، بل ينفون أن يكون فوق العرش رب العالمين، أو أن يكون محمد ص عرج به إلى الله، أو أن يصعد إليه شيء، وينزل منه شيء، أو أن يكون مباينًا للعالم. بل تارة يجعلونه لا مباينًا ولا محايثًا، فيصفونه بصفة المعدوم والممتنع، وتارة يجعلونه حالًا في كل موجود، أو يجعلونه وجود كل موجود، ونحو ذلك مما يقوله أهل التعطيل وأهل الحلول"[1].

فالمقصود أن قول المثبت مطلقًا مردود، وكذا النافي مطلقًا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية /: "فإذا قال القائل إن الله في جهة، قيل له: ما تريد بذلك؟ أتريد بذلك أن الله في جهة موجودة تحصره وتحيط به مثل أن يكون في جوف السماء. أم تريد بالجهة أمرًا عدميًا وهو ما فوق العالم، فإنه ليس فوق العالم شيء من المخلوقات؟ فإن أردت بالجهة: الوجودية، وجعلت الله محصورًا في المخلوقات: فهذا باطل. وإن أردت بالجهة: العدمية، وأردت أن الله وحده فوق المخلوقات بائنًا عنها: فهذا حق، ولكن ليس في هذا أن شيئًا من المخلوقات حصره، ولا أحاط به، ولا علا عليه، بل هو العالي عليها، والمحيط بها..."[2].

وأما لفظ المكان أيضًا لا بد من سؤال من أطلقه نفيًا أو إثباتًا عن مراده به.

"فإن قيل: هو في مكان؛ بمعنى إحاطة غيره به وافتقاره إلى غيره: فالله منزه عن الحاجة إلى الغير، وإحاطة الغير به، ونحو ذلك.

وإن أريد بالمكان: ما فوق العالم، وما هو الرب فوقه: قيل: إذا لم يكن إلا خالق أو مخلوق، والخالق بائن من المخلوق، كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء"[3].

فالمقصود: أن الله تبارك وتعالى عالٍ على خلقه، فوق

(1) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (324/2).
(2) الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل لابن تيمية ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد 29، ص(297-298)، وانظر: المصدر نفسه ص(298-300)، درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (254/1-253، 59/5-58)، وانظر الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (74/3-76).
(3) منهاج السنة النبوية لابن تيمية (145/2). وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (249/6-248)، والأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات (80/3-79).

سماواته، مستو ٍ على عرشه، بائن من خلقه، سواء فهم المبتدعة من ذلك أن له مكانًا، أم لم يفهموا.

فما دل عليه الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة من إثبات الصفات لله جل وعلا هو المعنى المثبت، سواء عبِّر عنه بلفظ شرعي، أو لفظ بدعي، فالعبرة للمعنى، لا للمبنى...

وأما لفظ (الحيز) فالقول فيه كالقول في سابقه من الألفاظ المجملة التي تحوي حقًّا وباطلًا "فإن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر، بل قد وسع كرسيه السماوات والأرض، وقد قال تعالى: ﭽ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﭼ[1]... وإن أراد به أنه منحاز عن المخلوقات، أي مباين لها، منفصل عنها، ليس حالا فيها. فهو سبحانه كما قال أئمة السنة: فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه"[2].

رابعًا: المماسة والتمكن والحلول.

وأما لفظ المماسة والتمكن والحلول فهي أيضًا ألفاظ مجملة محدثة "والله سبحانه لم يصف نفسه في كتابه، ولا وصفه رسوله ص في سنته بأنه استوى على العرش استواءً منزّهًا عن المماسة والتمكن والحلول، ولم يذكر أحد من أئمة السلف هذا القول المخترع المبتدع، ولو كان هذا مذهب السلف لذكره أئمتهم فعُلم أن هذا ليس مذهب السلف الصالح!"[3].

"فإن أريد به ـ أي بلفظ المماسة ـ نفي ما دلت عليه النصوص من الاستواء والعلو، أو الارتفاع والفوقية فهو قول باطل ضالٌ قائله، مخالف للكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، مكابر للعقول الصحيحة، والنصوص الصريحة وإن لم يرد هذا المعنى بل أثبت العلو والفوقية والارتفاع الذي دلّ عليه لفظ الاستواء، فيقال فيه مبتدع ضال، قال في الصفات قولًا مشتبهًا موهمًا فهذا اللفظ لا يجوز نفيه ولا إثباته"[4].

(1) سورة الزمر، آية:67.
(2) التدمرية لابن تيمية (67-68).
(3) انظر: تنبيه ذوي الألباب السليمة عن الوقوع في الألفاظ المبتدعة الوخيمة لابن سحمان (ص5-6).
(4) المصدر السابق (ص4-5).

المطلب الثالث: الصفات الذاتية عند العز ونقدها

أولا ً: الصفات الذاتية عند العز.

أثبت العز من الصفات سبع صفات، هي: العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام.

كما أثبتها الأشاعرة من قبل، وتسمى عندهم صفات المعاني، وقد اعتمد العز في إثباتها لله تعالى على العقل، وتعرف هذه الصفات عند الأشاعرة بالصفات العقلية أيضًا.

يقول العز مبينًا جهة دلالتها "أوصافه التي دل عليها العقل"[1] ثم ذكرها. وقد استدل عليها بالنقل وذكر أحكامًا عامة تتعلق بها ثم فصّل القول في كل صفة منها.

يقول العز: "صفات الذ ّات متوحدة بالأزلية[2]، والأبدية[3]، وا لأحدية[4]، والاستغناء عن الموجب[5]، والموجد، وبالتقدس عن الشبيه، والنظير، مع عموم تعلقاتها وشمول مدركاتها"[6].

وذكر أيضًا "أن كل صفة من صفات ذاته ـ تعالى ـ فهي متحدة و لا تعدد فيها"[7].

ونفى عن هذه الصفات العرضية فقال: "تفردت كل صفة من

---

(1) الإمام في بيان أدلة الأحكام للعز (ص166).

(2) الأزل: استمرار الوجود في أزمنة مُقدرة غير متناهية في جانب الماضي، و"الأ زلي": ما لا يكون مسبوقًا بالعدم. انظر: التعريفات للجرجاني (ص22).
ويقول التهانوي: "الأزل" بفتح الألف والذال المعجمة دوام الوجود في الماضي، وقيل: الأزل نفي الأولية. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (122/1).

(3) الأبدي: ما لا يكون منعدمًا. و"الأبد": استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل. التعريفات للجرجاني (16-22).
وفي كتاب التهانوي (90/1): "الأبد": بفتح الواو الموحدة: دوام الوجود في المستقبل.

(4) الأحدية: حقيقة من حقائق الوجود.
انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (146/1).

(5) الموجب: هو الأمر الذي يجعل الشيء ضرورياً. انظر: المعجم الفلسفي للألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، د. جميل صَليبا (442/2).

(6) شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال للعز بن عبد السلام (ص 28).

(7) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص104).

صفات ذاته بأنها ليست بعرض"[1].

ولتوضيح ذلك نقول:

إن هذه الصفات الذاتية السبع عند الأشاعرة والعز بن عبد السلام هي صفات قديمة أزلية دائمة الوجود أبدية باقية ولا يجوز أن يكون شيء منها حادثًا لأن ذلك يؤدي إلى حلول الحوادث بذاته، وهو محال عندهم.

وكذلك يثبت العز واحدية كل صفة من هذه الصفات فعلمه واحد لا يتعدد، ولا يتكثر، وكذلك قدرته واحدة فلا يكون لله علمين وقدرتين فأكثر... وهكذا بقية الصفات لا تتعدد من جنس واحد، ولا تجدد فيها، فعند وجود المسموعات والمبصرات والمعلومات و المرادات والمقدرات لا يتجدد لله عند وجودها نعت ولا صفة، فسمع الله قبل سماع المسموعات كحاله بعده، ولا تجدد فيه، وهكذا بقية الصفات، وإنما الذي يتجدد هو مجرد التعلق بين الصفة ومقتضاها، وقد عرفوا التعلق: "بأنه طلب الصفة أمرًا زائدًا على الذات"[2].

وهذا التعلق بين الصفة ومتعلقها هو في الحقيقة مجرد نسب وإضافات لا وجود له في الخارج ونفى العز عن هذه الصفات العرضية فهي ليست أعراضًا؛ لأن العرض يحلّ في الأجسام، والله يتعالى عن ذلك.

وفيما يلي نذكر آراءه مفصلة في كل صفة من هذه الصفات:

صفة الحياة:

يقول العز[3]: "أما دليل الحياة فقوله ـ تعالى ـ ﭼﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔﭼ[4]، وقوله ـ تعالى ـ: ﭼﮩ ﮪﭼ[5]، وقال: معرفة حياته ـ تعالى ـ بالأزلية والأبدية، والأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتوحد بذلك عن غيرها من الحياة"[6].

وصفة الحياة لا تتعلق بشيء بمعنى أنها لا تقتضي أمرًا زائدًا

(1) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للإيجاز (ص97).

(2) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، للبيجوري (ص93).
(3) شجرة المعارف والأصول وصالح الأقوال والأعمال للعز بن عبد السلام (ص 31).
(4) سورة غافر، آية:65.
(5) سورة البقرة، آية:255.
(6) قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، للعز بن عبد السلام (ص205).

على القيام بالذات.

يقول العز: "ولا تعلق للحياة بحال"[1].

يتبين لنا من خلال عرض رأي العز في صفة الحياة أنها صفة قديمة أزلية دائمة الوجود وباقية، وأنها واحدة لا تعدد فيها كما سبق بيانه.

كما أن هذه الصفة لا تتعلق بشيء.

صفة العلم:

يقول العز[2]: "أما علم الله فدليله: ﭽي ي ئج ئحﭼ[3] وقوله تعالى: ﭽئۇ ئۇ ئې ئې ئېﭼ[4].

وذكر أحكام هذه الصفة فقال: (معرفة علمه بالأزلية، والأبدية، و الأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتعلق بكل واجب وجائز ومستحيل، والتوحد بذلك عن سائر العلوم"[5].

كما ذكر أن "علمه تعالى يتعلق بالكشف والإحاطة"[6].

من خلال رأي العز في صفة العلم اتضح لنا أنها صفة قديمة أزلية أبدية واحدة، لا تعدد فيها، ولا تكثر، ولا يتجدد لله عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، والذي يتجدد هو مجرد التعلق، فيتعلق عل م الله بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإ حاطة والكشف، أي أن علمه تعالى يتعلق بجميع الأشياء، وهو "تعلق تنجيزي قديم، فيعلم الله الأشياء أزلًا على ما هي عليه"[7].

صفة الإراة:

يقول العز[8]: "إرادة الله تعالى دليلها قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕﭼ[9]، ﭽۋ ۋ ې ې ې ې ى ى ئا ئاﭼ[10] وذكر أحكامها فقال: (معرفة إرادته بالأزلية، والأبدية، والأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، و التعلق بما تتعلق به القدرة ـ أي بالممكنات ـ والتوحد بذلك عن سائر ا

(1) شجرة المعارف والأحوال (ص28).
(2) شجرة المعارف (ص31).
(3) سورة البقرة، آية:282.
(4) سورة الأحزاب، آية:40.
(5) قواعد الأحكام (ص205).
(6) انظر: شجرة المعارف (ص28).
(7) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص79).
(8) شجرة المعارف (ص33).
(9) سورة النساء، آية:27.
(10) سورة المائدة، آية:41.

لإرادات"[1].

وذكر أن "إرادته ـ تعالى ـ تفردت بتخصيص كل مختص"[2].

ومن خلال آراء العز في صفة الإرادة يتضح لنا أنها صفة قديمة أزلية أبدية، لا تتعدد، ولا تتجدد بحسب المرادات، وهي تتعلق بالممكنات تعلق تخصيص، فالممكن هو ما يستوي وجوده وعدمه، فتخصيص كل ممكن بالوجود أو العدم أو بصفات معينة، أو بوقت معين لا بد له من مخصص، وهو صفة الإرادة، "وهذه الصفة لها تعلقان، أحدهما: صلوحي قديم، وهو صلاحيتها في الأ زل لتخصيص الممكن بالوجود أو العدم وبالغنى والفقر وهكذا، والآ خر: تنجيزي قديم، وهو تخصيص الله بها أزلًا الممكن ببعض ما يجو ز عليه من الممكنات السابقة"[3].

صفة القدرة:

يقول العز[4]: "دليل القدرة قوله تعالى: ﭽﮑ ﮒ ﮓ ﮔﭼ[5]، ﭽﺜﺞ ﺜﻢ ﺜﻰ ﺜﻲ ﺠﺢ ﺠﻢﭼ[6]، وذكر أحكامها: (معرفة قدرته على الممكنات با لأزلية، والأبدية، والأحدية، والاستغناء عن الموجب، والموجد، والتوحد بذلك عن سائر القُدر"[7].

وقال: "وتفردت قدرته بإيجاد كل موجود"[8].

هذه آراء العز في صفة القدرة، ويتضح لنا أنها صفة قديمة أزلية أبدية واحدة، لا تتعدد، ولا تتكثر، ولا تجدد فيها، وهي متعلقة بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات وتعلقها تعلق إيجاد وإعدام.

"فللقدرة تعلقان ـ عند الأشاعرة ـ:

أحدهما: تعلقًا صلوحيًا قديمًا، وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال.

(1) قواعد الأحكام (ص205).
(2) الإشارة إلى الإيجاز (ص97).
(3) تحفة المريد شرح الجوهرة (ص95).
(4) شجرة المعارف (ص31).
(5) سورة البقرة، آية:284.
(6) سورة الكهف، آية:45.
(7) قواعد الأحكام (205).
(8) الإشارة إلى الإيجاز (ص97).

والثاني: تنجيزيًا حادثًا، وهو الإيجاد والإعدام بها بالفعل"[1].

صفتا السمع والبصر:

قال العز[2]: "سمع الله دليله قوله تعالى: ﭽﯓ ﯔ ﯕﭼ[3]، وقوله: ﭽﯧ ﯨ ﯩﭼ[4].

وذكر أحكامها بقوله: (معرفة سمعه ـ تعالى ـ بالأزلية والأبدية، و الأحدية، والاستغناء عن الموجب والموجد، والتعلق بكل مسموع قديم أو حادث، والتوحد بذلك عن سائر الأسماع"[5].

واستدل كذلك على صفة البصر بقوله تعالى: ﭽﮫ ﮬ ﮭﭼ[6]، وقوله: ﭽﯧ ﯨ ﯩﭼ[7] [8].

وذكر أحكامها: "معرفة بصره بالأزلية والأبدية والأحدية، والا ستغناء عن الموجب والموجد، والتعلق بكل موجود قديم أو حادث، والتوحد بذلك عن سائر الأبصار"[9].

وذكر في موضع آخر "أن السمع متعلق بكل مسموع خفي وجلي، والبصر متعلق بكل الموجودات قديم وحادث من ذوات أو صفات، جليات أو خفيات"[10].

يتضح لنا مما سبق من عرض آراء العز في صفتي السمع والبصر أن كلًا منهما عنده صفة قديمة أزلية أبدية واحدة، لا تعدد فيها، و لا يتجدد لله عند وجود المسموعات والمبصرات نعت ولا صفة، ف الذي يتجدد هو التعلق بين السمع والمسموع، والبصر والمرئي، وتعلقها بكل الموجودات القديمة منها والحادثة الخفي منها والجلي.

"والقول بأنه يتعلق ـ أي السمع والبصر ـ بكل موجود ثلاث تعلقات: تعلقًا تنجيزيًا قديمًا وهو التعلق بذات الله وصفاته، وصلوحيًا قديمًا، وهو التعلق بنا قبل وجودنا، وتنجيزيًا حادثًا،

---

(1) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص94).
(2) شجرة المعارف (ص33).
(3) سورة المائدة، آية:76.
(4) سورة النساء، آية:134.
(5) قواعد الأحكام (ص205).
(6) سورة الحج، آية:61.
(7) سورة النساء، آية:134.
(8) شجرة المعارف (ص34).
(9) قواعد الأحكام (ص205).
(10) شجرة المعارف (ص28).

وهو التعلق بنا بعد وجودنا"[1].

صفة الكلام عند العز:

يثبت العز صفة الكلام لله تعالى، ويرى أنه قديم أزلي لا يتعلق بمشيئته تعالى وقدرته، وأنه لا يشبه كلام المخلوقين، ويستحيل أن يفارق ذاته، كما أنه ليس بحرف ولا صوت.

وهو يفرق في الكلام بين شيئين:

1- الكلام النفسي:

ويقصد به القائم بذاته تعالى فهذا الكلام قديم أزلي، ولا يتعدد، وليس بحرف ولا صوت.

2- الكلام اللفظي:

وهو الذي يتألف من الحروف والأصوات، والمكتوب بالمداد، وهو الذي بين أيدينا المكتوب في المصاحف المقروء بالألسنة، فهذا حادث، وهو دال على الكلام القديم الذي هو مدلول هذه الألفاظ.

وفيما يلي عرض لأقوال العز في صفة الكلام.

يقول العز في بيان مذهبه في صفة الكلام: "ومذهبنا أن كلام الله سبحانه قديم أزلي قائم بذاته، لا يشبه كلام الخلق، كما لا يشبه ذاته ذات الخلق، ولا يُتصور في شيء من صفاته أن تفارق ذاته، إذ لو فارقته لصار ناقصًا، تعالى الله عما يقول الظالمون علو ًّا كبيرًا، وهو مع ذلك مكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، مقروء بالألسنة، وصفة الله القديمة ليست بمداد للكاتبين، ولا ألفاظ اللافظين، ومن اعتقد ذلك فقد فارق الدين، وخرج عن عقائد المسلمين، بل لا يعتقد ذلك إلا جاهل غبي ﭽﺋ ﺌ ﺋ ﺌ ﺋﻮ ﺌﻮﭼ[2]"[3].

وقال أيضًا: "متكلم بكلام قديم أزلي، ليس بحرف ولا صوت،... ثم تكلم عن المصحف والمداد... فقال: ويجب احترامها؛ لدلالتها على كلامه"[4].

وزعم العز أن قوله في كلام الله موافق لما عليه الإمام أحمد وغيره من علماء السلف فقال: "وكيف يُظن بأحمد وغيره من العلماء

---

(1) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص98).
(2) سورة الأنبياء، آية:112.
(3) طبقات الشافعية للسبكي (233/8).
(4) انظر: الملحة في الاعتقاد (12)، وطبقات الشافعية (219/8).

أن يعتقدوا أن وصف الله القديم القائم بذاته هو عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين، مع أن وصف الله قديم، وهذه الأشكال والألفاظ حادثة بضرورة العقل وصريح النقل، وقد أخبر الله تعالى عن حدوثها في ثلاثة مواضع من كتابه:

الموضع الأول: قوله: ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢﭼ[1]، جعل الآتي محدَثًا، فمن زعم أنه قديم فقد ردّ على الله سبحانه وتعالى، وإنما هذا الحادث دليل على القديم.

الموضع الثاني: قوله: ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷﭼ[2]، وقول الرسول صفة للرسول، ووصف الحادث حادث يدل على الكلام القديم، فمن زعم أن قول الرسول قديم فقد رد ّ على رب العالمين...

الموضع الثالث: قوله تعالى: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛﭼ[3]"[4].

ولصعوبة هذا الاعتقاد فإن العز يلتمس للعامة العذر، ولا يكفّرهم؛ لعدم معرفتهم أن كلام الله قديم قائم بنفسه متحد وهو أمر ونـهي وخبـر واستخبار... لتعسُّر فهم ذلك عليهم يقول: "وكيف تكفر العامة الذين لا يعرفون أن كلام الله معنى قديم قائم بنفسه متحد مع القضاء بكونه أمرًا ونـهيًا ووعدًا ووعيدًا وخبـرًا واستخبارًا ونداءً ومسموعًا، مع أنه ليس بصوت. وإن اعتقاد مثل هذا لصعب جدًّا على معتقديه الذاهبين إلى أنه من القواطع الـمكفرين لجاحديه"[5].

وذكر أيضًا: "أن القول بقدم كلام الله مما يلتبس وقد اختلف الناس فيه لالتباسه"[6].

وذكر من الأدلة على كلامه تعالى قوله تعالى: ﭽﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ

(1) سورة الأنبياء، آية:2.
(2) سورة الحاقة، آية:38-40.
(3) سورة التكوير، آية:15-19.
(4) طبقات الشافعية، للسبكي (223/8-224)، والملحة في الاعتقاد ضمن رسائل في التوحيد للعز بن عبد السلام (19-20).
(5) قواعد الأحكام (ص207).
(6) نفس المصدر (ص206).

ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئىچ[1][2] وقوله: ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﭼ[3].

وذكر أحكام هذه الصفة فقال: (معرفة كلامه بالأزلية، والأبدية، والأحدية، والتعلق بجميع ما يتعلق به العلم ـ أي: يتعلق بالجائز و الواجب والمستحيل ـ والتوحد بذلك عن سائر أنواع الكلام"[4].

يتضح لنا مما سبق أن كلام الله عند العز قديم أزلي أبدي دائم، وهو واحد لا تعدد فيه، ويتعلق بالجائز والواجب والمستحيل على وجه التعميم والتفصيل...

---

(1) سورة التوبة، آية:6.
(2) شجرة المعارف (ص35).
(3) سورة النحل، آية:51.
(4) قواعد الأحكام (ص205).

ثانيًا: نقد الصفات الذاتية عند العز

وذلك من خلال المسائل التالية.

أولًا: في إثباته لبعض الصفات دون بعض.

ثانيًا: في طريقة إثباته للصفات السبع الذاتية.

ثالثًا: في نفيه لتجدد تعلق صفات الله بخلقه.

المسألة الأولى: إثبات العز لبعض الصفات دون بعض.

لقد تبيّن لنا عند عرض آراء العز في الصفات أنه اقتصر على إثبات سبع صفات فقط. موافقًا بذلك الأشاعرة[1]. وأما بقية الصفات فقد تأولها كما سيأتي.

وهذا خلاف ما عليه السلف الصالح من إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه أو أثبته له رسوله ص ونفي ما نفاه تعالى عن نفسه أو نفاه عنه رسوله.

وقد وضع أهل السنة والجماعة لإثبات صفات الله قاعدة أن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر، وهذه القاعدة تنص على إثبات جميع الصفات لله تعالى دون تفريق ولا مُنازعة فيها.

وقد ردّ ابن تيمية على من أثبت صفة دون صفة، وذكر أنه تناقض فقال: "أن القول في بعض صفات الله كالقول في سائرها، وأن القول في صفاته كالقول في ذاته، وأن مَن أثبت صفة دون صفة مما جاء به الرسول ص مع مشاركة أحدهما الأخرى فيما به نفاها كان متناقضًا"[2] أي: بذلك النفي.

ومن أثبت أيضًا بعض الصفات، ونفى الآخر ليس لديه دليل على هذه التفرقة من الكتاب والسنة حتى من العقل أيضًا.

يؤكد ذلك ابن تيمية فيقول: "ما الفرق بين ما أثبته وبين ما نفيته، أو سكت عن إثباته ونفيه، فإن الفرق إما أن يكون من جهة السمع؛ لأن أحد النصين دالٌّ دلالة قطعية أو ظاهرة بخلاف الآخر، أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر،

(1) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص90) فقد حكى الإجماع على إثبات هذه الصفات السبع.

(2) مجموع الفتاوى (351/5).

وكلا الوجهين باطل في أكثر المواضع:

أما الأول: فدلالة القرآن على أنه رحمن رحيم ودود سميع بصير عليّ عظيم، كدلالته على أنه عليم قدير، ليس بينهما فرق من جهة النص، وكذلك ذكره لرحمته ومحبته وعلوِّه مثل ذكره لمشيئته وإرادته.

وأما الثاني: فيقال لمن أثبت شيئًا ونفى آخر: لِمَ نفيت مثلًا حقيقة رحمته ومحبته وأعدت ذلك إلى إرادته؟

فإن قال: لأن المعنى المفهوم من الرحمة في حقنا هي رقة تمتنع على الله.

قيل له: والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل يمتنع على الله.

فإن قال: إرادته ليست من جنس إرادة خلقه.

قيل له: ورحمته ليست من جنس رحمة خلقه وكذلك محبته"[1].

وأيضًا من نفى بعض الصفات، وأثبت البعض الآخر لزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه.

فالعز نفى صفات الله مثل الرضا والغضب والتعجب والاستواء والمجيء واليد والساق وغير ذلك؛ بحجة التجسيم والتشبيه.

فيُقال له: إن نفيك لهذه الصفات لأنها تستلزم التشبيه و التجسيم يلزمك فيما أثبته من الصفات كالعلم والقدرة والكلام و السمع والبصر والإرادة؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بجسم.

يقول ابن تيمية: "إن مَن نفى شيئًا من الصفات لكون إثباته تجسيمًا وتشبيهًا يقول له المثبت: قولي فيما أثبته من الصفات والأ سماء كقولك فيما أثبته من ذلك، فإن تنازعا في الصفات الخبرية أو العلو أو الرؤية أو نحو ذلك، وقال له النافي: هذا يستلزم التجسيم و التشبيه؛ لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا لجسم، قال له المثبت: لا يُعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات، وتقول: الموصوف بها ليس بجسم، جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم، فإذن جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء

---

(1) مجموع الفتاوى (13/298-299).

ليس بجسم"[1].

وبذلك يتبين أن المانع الذي منعهم من إثبات الصفات يمكن قيامه أيضًا في الصفات التي يثبتونها.

وبناء على ذلك فمن أثبت بعض الصفات دون بعض فهو متناقض؛ لأنه يلزمه فيما أثبته نظير ما يلزمه فيما نفاه.

وأن منهج السلف الذي يقوم على إثبات الصفات دون تفريق هو المنهج الصحيح.

المسألة الثانية: طريقة إثباته للصفات السبع.

أثبت العز الصفات الذاتية؛ لأن العقل دلّ عليها كما قال، ثم جاء السمع موافقًا للعقل.

وليس هذا منهج السلف الصالح ـ رحمهم الله ـ الذي يقوم على الإقرار بما ورد في الكتاب والسُنة وإن لم نعلمه بعقولنا.

يقول شيخ الإسلام: "إن وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفاته ليس موقوفًا على أن يقوم عليه دليل عقلي على تلك الصفة بعينها فإنه مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى وجب علينا التصديق به، وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا، ومن لم يقر بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم: ﭽ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧﭼ[2].

ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمنًا بالرسول ولا متلقيًا عنه الأخبار بشأن الربوبية، ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك أو لم يخبر به إذا لم يعلمه بعقله لا يُصدق به، بل يتأوله، أو يفوضه، وما لم يخبر به إن علمه بعقله آمن به، وإلا فلا فرق عند من سلك هذا السبيل بين وجود الرسول وإخباره، وبين عدم الرسول وعدم إخباره، وكان ما يذكره من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده وهذا قد صرّح به أئمة هذا الطريق..."[3].

فهذا المنهج تأثّر به العز، فلجأ إلى تأويل ما عدا هذه الصفات

(1) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (1/127-128).
(2) سورة الأنعام، آية:124.
(3) شرح الأصفهانية (35-36).

التي أثبتها، كما سيأتي الرد عليه في تأويله للصفات[1].

المسألة الثالثة: نفي العز تجدد تعلق صفات الله بخلقه.

ذكر العز عند إثباته للصفات السبع أن كل صفة من هذه الصفات هي صفة واحدة قديمة أزلية أبدية قائمة بذات الله، ولا يجوز أن يكون شيء منها حادثًا، وإلا للزم حلول الحوادث بذاته تعالى وهو محال.

وما ذهب إليه العز موافق لما عليه الأشاعرة[2]، "لأنه عند إثباتهم للصفات السبع وجدوا أن هذه الصفات ـ ما عدا صفة الحياة ـ يلزم من إثباتها حلول الحوادث بالله؛ لأنه مع وجود المخلوقات توجد معلومات ومرادات ومسموعات ومبصرات ومقدرات، وكذا إذا كلم بعض رسله أو أوحى إليهم، وصلة هذه بالله تعالى يلزم منها ما يسمونه بحلول الحوادث بالله تعالى؛ لأن علم الله بالشيء بعد وجوده هو نفس علمه قبل وجوده لم يتجدد له فيه نعت ولا صفة، وإلا صار جهلًا، وهكذا بقية الصفات.

فالأشاعرة حلوا هذه المعضلة ـ بزعمهم ـ بأن قالوا بأزلية هذه الصفات، وأنها لازمة لذات الله أزلًا وأبدًا، وقالوا إنه لا يتجدد لله عند وجود هذه الموجودات نعت ولا صفة"[3].

وإنما يتجدد مجرد التعلق بين الصفة ومتعلقها، وعرفوا التعلق بأنه: "طلب الصفة أمرًا زائدًا على الذات يصلح لها"[4].

وقد بيـ ّن ابن تيمية حقيقة قول الأشاعرة بحدوث التعلق بين الصفة ومتعلقها. فقال: "المتجدد هو تعلق بين الأمر والمأمور، وبين ا لإرادة والمراد، وبين السمع والبصر والمسموع والمرئي، فيقال لهم:

هذا التعلق: إما أن يكون وجودًا، وإما أن يكون عدمًا، فإن كان عدمًا فلم يتجدد شيء، فإن العدم لا شيء، وإن كان وجودًا بطل قولهم.

وأيضًا فحدوث تعلق هو نسبة وإضافة ـ من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا تحدث نسبة وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي

---

(1) انظر: (ص390) وما بعدها.
(2) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (ص181)، والتمهيد للباقلاني (ص214).
(3) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود (ص1053-1054).
(4) تحفة المريد (ص93).

يقتضي ذلك.

وحدوث النسب بدون حدوث ما يوجبها ممتنع، فلا تكون نسبة وإضافة إلا تابعة لصفة ثبوتية: كالأبوة والبنوة، والفوقية والتحتية، والتيامن والتياسر، فإنها لا بد أن تستلزم أمورًا ثبوتية"[1].

وفيما يلي ردّ لما ذهب إليه العز بن عبد السلام فيما ذكرناه من خلال الصفات التالية:

1- صفة العلم:

يرى العز كما سبق[2] أن علم الله أزلي واحد لا يتعدد ولا يتجدد، وإنما الذي يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم.

وبهذا القول خالف العز المعقول والمنقول؛ لأن علم الله بالشيء بعد وجوده ليس كالعلم به قبل وجوده. وقد ذكر الله تعالى علمه بما يكون في بضعة عشر موضعًا مع أنه تعالى قد أخبر أن علمه قد أحاط بكل شيء قبل كونه.

ولتوضيح مذهب أهل السنة في علم الله وتعلقه بالمستقبل أورد "ابن تيمية" أقوال الناس في هذه المسألة فقال: "الناس المنتسبون إلى الإسلام في علم الله باعتبار تعلقه بالمستقبل على ثلا ثة أقوال:

أحدها: أن يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم. وهذا قول طائفة من الصفاتية من الكلابية والأ شعرية ومـ ـَن وافقهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة، وهو قول طوائف من المعتزلة وغيرهم من نفاة الصفات، لكن هؤلاء يقولون: يعلم المستقبـ ـلات ويتجدد التعلق بين العالم والمعلوم، لا بين العلم والمعلوم.

وقد تنازع الأو ّلون: هل له علم واحد أو علوم متعددة؟ على قولين، والأول قول الأشعري وأكثر أصحابه، والقاضي أبي يعلى[3] وأتباعه، ونحو هؤلاء.

(1) رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل (18/2).
(2) انظر: (ص340-341).
(3) تقدمت ترجمته (ص85).

والثاني: قول أبي سهل الصُعلوكي[1].

والقول الثاني: أنه لا يعلم المحدثات إلا بعد حدوثها. وهذا أصل قول القدرية الذين يقولون: لم يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها، وأن الأمر أنُف أي: لم يسبق القدر لشقاوة ولا سعادة، وهم غلاة القدرية...

القول الثالث: أنه يعلمها قبل حدوثها، ويعلمها بعلم آخر حين حدوثها"[2]، وهذا مذهب السلف.

وذكر ابن تيمية أن بعض القائلين بهذا القول من الفلاسفة و المتكلمين، ومنهم الرازي حيث مال إليه في المطالب العالية وغيرها[3].

ويقول ابن تيمية: "لا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، ثم إذا كان: فهل يتجدد له علم آخر؟ أم علمه به معدومًا هو علمه به موجودًا؟ هذا فيه نزاع بين النظار، ثم قال عن القول الأول ـ وهو أنه يتجدد له علم آخر ـ: (وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول، فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول، وعليه دلّ القرآن في أكثر من عشرة مواضع، وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف"[4].

وبذلك يتضح مخالفة العز لمنهج السلف في أن علم الله عنده واحد، لا يتجدد بتجدد المعلومات.

يقول ابن تيمية: "وعامة مَن يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى كقوله: "إلا لنعلم" يتوهم أن هذا ينفي علمه السابق بأن سيكون، وهذا جهل، فإن القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون في غير موضع، بل أبلغ من ذلك أنه قدر مقادير الخلائق كلها، وكتب ذلك قبل أن يخلقها، فقد علم ما سيخلقه علمًا مفصلًا، وكتب ذلك، فأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، وقد أخبر بعلمه المتقدم على

(1) هو: محمد بن سليمان بن محمد العجلي، أبو سهل الصعلوكي، كان من كبار الشافعية ومُقدّميهم، المتكلم النحوي المفسر اللغوي الصوفي، شيخ خراسان وحبر زمانه، ألَمّ بعدد واسع من الفنون، توفي سنة 369هـ.
انظر: السير (16/239-235)، وطبقات السبكي (3/173-167)، والأعلام (6/149).

(2) رسالة تحقيق علم الله ضمن جامع الرسائل (1/177-179).

(3) المصدر السابق (1/180-181).

(4) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (10/17).

وجوده. ثم لما خلقه علمه كائنًا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون.

فهذا هو الكمال وبذلك جاء القرآن في غير موضع.

وقد ذكر الله علمه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعًا من القرآن مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون.

وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله. بل أخبر بذلك نبيه وغير نبيه، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. بل هو سبحانه يعلم ما كان، وما يكون، وما لو كان كيف يكون كقوله: ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠﭼ[1]. بل وقد يعلم بعض عباده بما شاء أن يعلمه من هذا وهذا، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء"[2].

واستدل ابن تيمية بآيات من القرآن مع ذكر أقوال المفسرين على أن علم الله بالشيء بعد وجوده ليس هو علمه به قبل وجوده.

قال تعالى: ﭽﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌﭼ[3]، وقال: ﭽﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥﭼ[4]، وقوله: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢﭼ[5]، وقوله: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭼ[6]، وقوله: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻﭼ[7]، وقوله: ﭽﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱﭼ[8]، وقوله: ﭽﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗﭼ[9]، وقوله: ﭽﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩﭼ[10] وغير ذلك من المواضع.

وروى عن ابن عباس في قوله (إلا لنعلم) أي: (لنرى)، وروي (لنميز). وهكذا قال عامة المفسرين: (إلا لنرى ونميز). وكذلك قال جماعة من أهل العلم قالوا: (لنعلمه موجودًا واقعًا بعد أن كان قد علم أنه سيكون. ولفظ بعضهم، قال: العلم أن كان قد علم أنه سيكون. ولفظ بعضهم، قال: العلم على منزلتين ـ علم بالشيء قبل وجوده، وعلم به بعد وجوده. والحكم للعلم به بعد وجوده؛ لأنه

---

(1) سورة الأنعام، آية:28.
(2) الرد على المنطقيين (ص192-193).
(3) سورة البقرة، آية:143.
(4) سورة آل عمران، آية:142.
(5) سورة آل عمران، آية:140.
(6) سورة آل عمران، آية:166-167.
(7) سورة التوبة، آية:16.
(8) سورة الكهف، آية:12.
(9) سورة العنكبوت، آية:3-11.
(10) سورة محمد، آية:31.

يوجب الثواب والعقاب، قال: فمعنى قوله: (لنعلم) أي لنعلم العلم الذي يستحق به العامل الثواب والعقاب، ولا ريب أنه كان عالـمـًا سبحانه بأنه سيكون، لكن لم يكن المعلوم قد وجد، وهذا كقوله: ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﭼ[1] أي: بما لم يوجد، فإنه لو وجد لعلمه، فعلمه بأنه موجود ووجوده متلازمان، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر، ومن انتفائه انتفاؤه)[2].

وتجدد علم الله ـ تعالى ـ وتكثره يدل على كماله فإن "الرب واحد، وإنما يستلزم تكثر علمه وكلماته، وهذا حق، وهو من أعظم كمالاته"[3].

2- صفة الإرادة:

ذكر ابن تيمية أقوال الناس في الإرادة فقال: "وهو سبحانه إذا أراد شيئًا من ذلك فللناس فيها أقوال:

قيل: الإرادة قديمة أزلية واحدة، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد، ونسبتها إلى الجميع واحدة، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصص، فهذا قول ابن كلاب[4] والأشعري[5] ومن تابعهما.

والقول الثاني: قول من يقول بإرادة واحدة قديمة، مثل هؤلاء، لكن يقول: تحدث عند تجدد الأفعال إرادات في ذاته بتلك المشيئة القديمة، كما تقوله الكرامية وغيرهم.

والقول الثالث: قول الجهمية والمعتزلة الذين ينفون قيام الإرادة به، ثم إما أن يقولوا بنفي الإرادة، أو يفسرونها بنفس الأمر والفعل، أو يقولوا بحدوث إرادة لا في محل كقول البصريين"[6].

وقد ذهب العز إلى أن صفة الإرادة واحدة قديمة أزلية، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد ـ كما سبق[7] ـ فخالف ما عليه سلف هذه الأمة من أن الله تعالى مريد بإرادات متعددة، وهذه الإرادات حادثة، فالإرادة نوعها قديم، ولكن آحادها حادثة فالله عز وجل "لم يزل مُريدًا بإرادات متعاقبة فنوع الإرادة قديم، وأما إرادة الشيء المعين فإنما

---

(1) سورة يونس، آية:18.
(2) الرد على المنطقيين (ص193-194).
(3) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (77/10).
(4) سبقت ترجمته (ص169).
(5) سبقت ترجمته (ص92).
(6) مجموع الفتاوى (301/16-303).
(7) انظر: (ص342).

يريده في وقته.

وهو سبحانه يقدِّر الأشياء ويكتبها، ثم بعد ذلك يخلقها، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله، وأراد فعله في الوقت المستقبل، لكن لم يُرد فعله في تلك الحال، فإذا جاء وقته فعله فالأول عزم، والثاني قصد"[1].

وقد ردّ شارح الطحاوية على من فصل بين إرادة الله تعالى ومشيئته فقال: "فإنه سبحانه لم يزل حيًا، والفعل من لوازم الحياة، فلم يزل فاعلًا لما يريد، كما وصف بذلك نفسه، حيث يقول: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﭼ[2]، والآية تدل على أمور:

أحدها: أنه تعالى يفعل بإرادته ومشيئته.

الثاني: أنه لم يزل كذلك، لأنه ساق ذلك في معرض المدح و الثناء على نفسه، وأن ذلك من كماله سبحانه، ولا يجوز أن يكون عادمًا لهذا الكمال في وقت من الأوقات، وقد قال تعالى: ﭽﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮﭼ[3]. ولما كان من أوصاف كماله ونعوت جلاله، لم يكن حادثًا بعد أن لم يكن.

الثالث: أنه إذا أراد شيئًا فعله، فإن "ما" موصولة عامة، أي: يفعل كل ما يريد أن يفعله، وهذا في إرادته المتعلقة بفعله، وأما إرادته المتعلقة بفعل العبد، فتلك لها شأن آخر، فإن أراد فعل العبد، ولم يرد من نفسه أن يُعينه عليه، ويجعله فاعلًا، لم يوجد الفعلُ، وإن أراده حتى يريد من نفسه أن يجعله فاعلًا. وهذه هي النكتة التي خفيت على القدرية والجبرية[4]، وخبطوا في مسألة القدر، لغفلتهم عنها، وفرق بين إرادته أن يفعل العبد، وإرادة أن يجعله فاعلًا.

الرابع: أن فعله وإرادته متلازمان، فما أراد أن يفعله فعله، وما فعله فقد أراده، بخلاف المخلوق، فإنه يريد ما لا يفعل، وقد يفعل ما لا يريد فما ثم فعال لما يريد إلا الله وحده.

---

(1) مجموع الفتاوى (303/16).
(2) سورة البروج، آية:15-16.

(3) سورة النحل، آية:17.
(4) الجبرية: من الجبر، وهو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى. والجبرية أصناف متعددة من أشهرهم الجهمية.
انظر: الملل والنحل للشهرستاني (67/1)، واعتقادات فرق المسلمين و المشركين (ص68).

الخامس: إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال، وأن كل فعل له إرادة تخصه، هذا هو المعقول في الفطر، فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام ويفعل ما يريد.

السادس: أن كل ما صح أن تتعلق به إرادته، جاز فعله، فإذا أراد أن ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وأن يجيء يوم القيامة لفصل القضاء، وأن يُري عباده نفسه، وأن يتجلى لهم كيف شاء، ويُخاطبهم، ويضحك إليهم وغير ذلك مما يُريد سبحانه، لم يمتنع عليه فعله، فإنه تعالى فعال لما يريد، وإنما تتوقف صحة ذلك على إخبار الصادق به، فإذا أخبر وجب التصديق"(1).

وبذلك يتضح لنا مخالفة العز والأشاعرة لمنهج السلف في إثباتهم لله تعالى إرادة واحدة وتعلقاتها كثيرة، ولا دليل لهم على ذلك.

يقول ابن تيمية: "والإرادة التي يثبتونها ـ الأشاعرة ـ لم يدل عليها سمع ولا عقل، فإنه لا تعرف إرادة ترجح مرادًا على مراد بلا سبب يقتضي الترجيح"(2).

لأن هذا التعلق الذي قالوا به هو في الحقيقة أمر عدمي فهو مجرد نسبة وإضافة كما فسروه.

وذكر ابن تيمية فساد هذا القول وبطلانه من جهات:

"من جهة جعل إرادة هذا غير إرادة ذاك، ومن جهة أنه جعل الإرادة تخصص لذاتها، ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئًا حدث حتى تخصص أو لا تخصص، بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودًا، وهذا ليس بشيء، فلم يتجدد شيء. فصارت الحوادث تحدث وتخصص بلا سبب حادث ولا مخصص"(3).

3- صفتا السمع والبصر:

يذهب العز في هاتين الصفتين كسابقتهما من الصفات إلى أنهما صفتان قديمتان أزليتان متحدة لا تعدد ولا تجدد، والذي يتجدد هو التعلق فقط. وهو موافق للأشاعرة في ذلك.

وقد أشار ابن تيمية إلى الخلاف الواقع بين الطوائف في هاتين الصفتين فقال: "وأما السمع والبصر والكلام فقد ذكر الحارث

(1) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (1/200-201).
(2) مجموع الفتاوى (16/300).
(3) مجموع الفتاوى (16/302).

المحاسبي[1] عن أهل السنة في تجدد ذلك عند وجود المسموع المرئي قولين.

والقول بسمع وبصر قديم يتعلق بها عند وجودها قول ابن كُلاّب وأتباعه والأشعري، والقول بتجدد الإدراك مع قدم الصفة قول طوائف كثيرة كالكرامية، وطوائف سواهم، والقول بثبوت الإدراك قبل حدوثها وبعد وجودها قول السالمية... والطوائف الثلاثة تُنسب إلى أئمة السنة كالإمام أحمد، وفي أصحابه من قال بالأول، ومنهم من قال بالثاني، والسالمية تنتسب إليه"[2].

وقد شرح شيخ الإسلام المذهب الحق في ذلك فقال: "وقد دلّ الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير، و السمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه، وإذا دعاه عباده سمع دعاءهم، وسمع نجواهم، كما قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞﭼ[3]، أي: تشتكي إليه وهو يسمع التحاور ـ و التحاور تراجع الكلام ـ بينها وبين الرسول. قالت عائشة: [سبحانَ الذي وسع َ سمعه ُ الأصوات َ! لقد كانت المجادِلة ُ تشتكي إلى النبي ِّ ص في جانب البيت وإنه ليخفي علي َّ بعض ُ كلامها فأنزل َ الله ُ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞﭼ[4]][5].

وقال تعالى لموسى وهارون: ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﭼ[6]، وقال: ﭽ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈﭼ[7] [8].

فهذه الآيات وغيرها الكثير تدل على أن المسموعات والمبصرات تتجدد لله حقيقة، ولا يكون حاله قبل السمع والبصر كحاله بعد سماع المسموعات ورؤية المبصرات كما زعم الأشاعرة من أن الذي

---

(1) هو: الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، أبو عبد الله أحد مشايخ الصوفية المتقدمين، صنف في الزهد، ودخل في شيء من الكلام فهجره الإمام أحمد، توفي سنة 243هـ.
انظر: السير (110/12)، والأعلام (153/2).
(2) رسالة في تحقيق علم الله ضمن جامع الرسائل (181/1-182).
(3) سورة المجادلة، آية:1.
(4) سورة المجادلة، آية:1.
(5) أخرجه أحمد (46/6)، والنسائي في سننه [كتاب الطلاق، باب الظهار، (برقم3460)]، وابن ماجه في سننه، كتاب المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية، برقم (188)، والحاكم في المستدرك (481/2)، وصححه ووافقه الذهبي.
(6) سورة طه، آية:46.
(7) سورة الزخرف، آية:80.
(8) الرد على المنطقيين (ص192).

يتجدد هو التعلق، وهو أمر عدمي كما بينّا سابقًا.

يقول شيخ الإسلام: "والعقل الصريح يدل على ذلك، فإن المعدوم لا يُرى ولا يُسمع بصريح العقل واتفاق العقلاء،... وإنما المقصود هنا أنه إذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال بعد أن وُجِدت، فإما أن يقال: إنه تجدد شيء، وإما أن يقال: لم يتجدد شيء، فإن كان لم يتجدد، وكان لا يسمعها، ولا يبصرها، فهو بعد أن خلقها لا يسمعها، ولا يبصرها. وإن تجدد شيء: فإما أن يكون وجودًا أو عدمًا، فإن كان عدمًا فلم يتجدد شيء، وإن كان وجودًا: فإما أن يكون قائمًا بذات الله، أو قائمًا بذات غيره، والثاني يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى، فتعيّن أن ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الرب، وهنا لا حيلة فيه)[1].

وبذلك يتبيّن لنا مخالفة العز لمنهج السلف الذي يقوم على إثبات صفتي السمع والبصر لله تعالى حقيقة كما وردت، فالله تعالى يسمع المسموعات، ويرى المبصرات، وتتجدد له شيئًا فشيئًا.

وموافقته لمذهب الأشاعرة بالقول بحدوث التعلق دون حدوث معنى متجدد فيها.

وذلك خوفًا من حلول الحوادث بذاته ـ تعالى ـ.

(1) رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل (2/17-18).

نقد صفة الكلام عند العز:

وذلك من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى: مخالفة العز لعقيدة أهل السنة والجماعة في حقيقة الكلام.

المسألة الثانية: مخالفته لعقيدة أهل السنة والجماعة بقوله: إن كلام الله أزلي أبدي، لا يتعلق بمشيئته واختياره.

المسألة الثالثة: مخالفة العز لعقيدة أهل السنة والجماعة بقوله: إن كلام الله معنى واحد قائم بذاته لا يتعدد.

المسألة الرابعة: مخالفة العز لعقيدة أهل السنة والجماعة بإنكاره أن يكون كلام بحرف ولا صوت.

المسألة الأولى: مخالفة العز أهل السنة في حقيقة الكلام.

إن الكلام في لغة العرب يشمل المعنى واللفظ، لا حديث النفس الذي لا دليل عليه من الكتاب والسنة، بل هو مبتدع حادث في الإسلام قال به ابن كُلَّاب، وتابعه أبو الحسن الأشعري، ثم بقية الأشاعرة، ومنهم العز.

قال الإمام السجزي[1]: "لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب... في أن الكلام لا يكون إلا حرفًا وصوتًا ذا تأليف واتساق، وإن اختلفت به اللغات...، فلما نبغ ابن كُلَّاب، وأضرابه، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل وهم لا يخبرون أصول السنة، ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعما منهم أنها أخبار آحاد، وهي لا توجب علمًا، وألزمتهم المعتزلة أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات ذات الله؛ لأن ذات الله لا توصف بالاجتماع والافتراق، والكل و

(1) هو: أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي، إمام من أئمة السنة. من مؤلفاته: الرد على من أنكر الحرف والصوت. توفي سنة 444هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (654/17).

البعض، والحركة والسكون، وحكم الصفة الذاتية حكم الذات.

قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله ـ سبحانه ـ خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه، كما تقول: عبد الله، وخلق الله، وفعل الله.

فضاق بابن كـ ُلـ ّاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام؛ لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها، وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل، فـ التزموا ما قالته المعتزلة، وركبوا مكابرة العيان، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة المسلم والكافر، وقالوا للمعتزلة الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما يسمى ذلك كلامًا على المجاز؛ لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم)[1].

والأشاعرة القائلون بالكلام النفسي والعز منهم لم يتصوروا ماهية هذا الكلام النفسي كما أنهم عجزوا عن بيانه بشيء يعقل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "الكلام القديم النفساني الذي أثبتموه، لم تثبتوا ما هو، بل ولا تصورتموه، وإثبات الشيء فرع عن تصوره، فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز أن يثبته؟

ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب ـ رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة ـ لا يذكر في بيانها شيئًا يعقل، بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس، والسكوت والخرس إنما يتصوران إذا تصور الكلام)[2].

وبناء على قول العز بأن الكلام هو معنى قديم قائم بالنفس فإنه يقول في هذا القرآن الذي يتلى: إنه حادث، ويدل على الكلام القديم ـ كما سبق[3] عرض آرائه ـ والأدلة التي استدل بها ـ كما سبق ـ هي:

1- قوله تعالى: ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸﭼ[4].
على أنه قول الرسول حادث يدل على الكلام القديم.
2- وقوله: ﭽﭵ ﭶ ﭷ ﭸﭼ[5].
3- قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛﭼ[6].

(1) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص80-82).
(2) مجموع الفتاوى (296/6).
(3) انظر: (ص345) وما بعدها.
(4) سورة الحاقة، الآيات:38-40.
(5) سورة الحاقة، آية:40.
(6) سورة الشعراء، آية:5.

وسيكون الرد عليه من خلال هذه الأوجه[1]:

الوجه الأول:

قوله تعالى: ﭽﭬ ﭭ ﭮﭼ[2] جاء في موضعين:

الموضع الأول: في سورة الحاقة، قال تعالى: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂﭼ[3].

والموضع الثاني: في سورة التكوير: ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦﭼ[4].

والمراد بالرسول في آية الحاقة نبينا محمد ص[5]، وفي آية التكوير جبريل ×[6]، فأحدهما الرسول البشري، والآخر الرسول الملكي، قال تعالى: ﭽﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇﭼ[7].

وقال سبحانه: ﭽﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩﭼ[8].

وإضافته إلى الرسولين لأجل أن كلاً منهما بلّغه وأدّاه، فهو قوله من هذه الجهة، وليس قوله بمعنى أنه أنشأه وأبتدأه لا متناع ذلك، إذ إنه لو كان من إنشاء أحدهما ونظمه لما صحت إضافته إلى أحدهما دون الآخر؛ لأن كلاً منهما يكون قد أنشأه وقاله. وهذا باطل ويؤدي إلى تناقض الآيتين.

الوجه الثاني:

أنه تعالى قال: ﭽﭬ ﭭ ﭮﭼ[9] ولم يقل: لقول مَلَكٍ، أو نبي، فذكر اسم الرسول المشعر بأنه بلّغ عن غيره، كما قال تعالى: ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﭼ[10].

ولفظ الرسول يقتضي مرسِلًا ومرسَلًا به، والمرسِل هو الله تعالى، والمرسَل به كلامه ووحيه.

---

(1) انظر هذه الردود في التسعينية (3-971-973)، ومجموع الفتاوى (12/135-137، 265-270، 378، 521)، وشرح العقيدة الطحاوية (1/263-264)، و العقيدة السلفية في كلام رب البرية (192-197).

(2) سورة الحاقة، آية:40.

(3) سورة الحاقة، آية:40-43.

(4) سورة التكوير، آية:19-21.

(5) انظر: تفسير الطبري (23/242).

(6) المصدر السابق (24/163).

(7) سورة الحج، آية:75.

(8) سورة فاطر، آية:1.

(9) سورة الحاقة، آية:40.

(10) سورة المائدة، آية:67.

قال ابن قتيبة[1]: "لم يُرد أنه قول الرسول، وإنما أراد أنه قول رسولٍ عن الله عز وجل، وفي الرسول ما دل على ذلك، فاكتفى به من أن يقول: عن الله)[2].

الوجه الثالث:

أنه لو كان الرسول قد أنشأه أو عبـ ـّر عن كلامه تعالى كما يزعمون لما كان أمينًا على رسالته ووحيه، كما وصفه الله عز وجل بذلك؛ لأن المرسـ ـِل ائتمنه على تبليغ كلامه على وجهه بألفاظه ومعانيه، ومخالفة ذلك تقتضي خيانته للأمانة معاذ الله.

الوجه الرابع:

أنه تعالى توعـ ـّد بسقر مـ ـَن زعم أنه قول البشر، كما قال عن الوحيد: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷﭸ[3].

ولا يخفى أنه لا فرق بين أن يدعى أنه قول البشر، أو أنه قول ملك، أو جني، فمن جعله قولًا لأحد هؤلاء فقد كفر.

الوجه الخامس:

أن الله تعالى خاطب به العرب بلسانهم، وتحد ـّاهم أن يأتوا بمثله، أو بمثل عشر سور مثله، بل تحد ـّاهم أن يأتوا سورة مثله، كما قال: ﭽﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳﭼ[4] وقال: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭼ[5].

وقال: ﭽﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳﭼ[6].

ولم يكن ليتحد ـّاهم بغير مقدور لهم، فلما أعجزهم الإتيان بمثله أو بشيء من مثله دل ـّ على أنه ليس ككلام البشر، ولا ككلام

---

(1) هو: أبو محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، الإمام العلامة، خطيب أهل السنة، من أئمة الأدب واللغة والنحو والشرع، ولد سنة (213هـ)، وتوفـ ـّي ببغداد سنة (267هـ).

انظر: تاريخ بغداد (170-171/10)، ووفيات الأعيان (42-44/3)، والسير للذهبي (296-302/13).

(2) تفسير غريب القرآن (484).

(3) سورة المدثر، آية:18-26.

(4) سورة الإسراء، آية:88.

(5) سورة هود، آية:13-14.

(6) سورة يونس، آية:38.

الجن، وإنما هو كلام رب الإنس والجن.

الوجه السادس:

أن الله تعالى قال عقب إضافة القول إلى الرسول الكريم في سورة الحاقة، وبعد أن نزهه عن أن يكون قول شاعر أو كاهن: ﭽﮯ ﯜ ﯝ ﮃﭼ[1].

فجعل ابتداءه منه لا من محمد ص، ولا من جبريل ×، يجليه ويوضحه قوله في الشعراء: ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪﭼ[2] فبيـَّن أن المنزَّل بلسان عربي مبين ـ واللسان: اللغة ـ هو الذي نزل به الروح الأمين جبريل من عند رب العالمين تعالى، فبان بهذا أنه قوله تعالى وكلامه ووحيه.

الوجه السابع:

يقول ابن تيمية: "معلوم أن المعتزلة لا تقول: إن شيئًا من القرآن أحدثه لا جبرئيل ولا محمد، ولكن يقولون: إن تلاوتهما له كتلاوتنا له.

وإن قلتم: أضافه إلى أحدهما لكونه تلاه بحركاته وأصواته، فيجب أن يكون القرآن قولًا لكل مـَن تكلـَّم به من مسلم وكافر وطاهر وجنب، حتى إذا قرأه الكافر يكون القرآن قولًا له على قولكم، فقوله بعد هذا ﭽﭫ ﭬ ﭭﭼ[3]، كلام لا فائدة فيه، إذ هو على أصلكم قول رسول كريم، وقول فاجر لئيم، وكذلك المعتزلة احتجت بقوله: ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳﭼ[4]، وقالوا: إن الله أحدثه في الهواء، فاحتج من احتج منكم ـ أمثال العز بن عبد السلام ـ على أن القرآن المنزَّل محدث، ولكن زاد على الفلاسفة بأن المحدِث له إما جبرئيل أو محمد.

وإن قلتم: إنه محدث في الهواء صرتم كالمعتزلة، ونقضتم استدلالكم بقوله: ﭽﭫ ﭬ ﭭﭼ[5].

وقد استدل من استدل من أئمتكم على قولكم بهاتين الآيتين

(1) سورة الحاقة، آية:43.
(2) سورة الشعراء، آية:192-195.
(3) سورة الحاقة، آية:40.
(4) سورة الأنبياء، آية:2.
(5) سورة الحاقة، آية:40.

بقوله: ﭽﮔ ﮕ ﮖ ﮗﭼ[1]، وقوله: ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟﭼ[2]، فإن أراد بذلك أن الله أحدثه بطل استدلاله بقوله: ﭽﮔ ﮕ ﮖ ﮗﭼ، فإن أراد بذلك أن الرسول أحدثه بطل بإضافته إلى الرسول الآخر، وكنتم شرًّا من المعتزلة الذين قالوا: أحدثه الله.

وإن قلتم أراد بذلك أن مَن تلاه فقد أحدثه فقد جعلتموه قولًا لكل مَن تكلَّم به من الناس، برِّهم وفاجرهم، وكان ما يقرؤه المسلمون ويسمعونه كلام الناس عندكم لا كلام الله، ثم إن الله ـ تعالى ـ قال: ﭽﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃﭼ[3].

فأخبر أن جبرئيل نزَّله من الله، لا من هواء، ولا من لوح. وقال: ﭽﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟﭼ[4]، وقال: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖﭼ[5]، ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕﭼ[6])[7].

وأما ما زعمه العز بأن الإمام أحمد يقول بالكلام النفسي حيث قال: "وكيف يُظَن بأحمد بن حنبل وغيره من العلماء أن يعتقدوا أن وصف الله القديم بذاته هو عين لفظ اللافظين ومداد الكاتبين، مع أن وصف الله قديم...)[8].

فهذا الكلام باطل فيه من الخلط والجهل والافتراء ما الله به عليم، ولا شك أن العز أراد أن يوهم الناس أن ما هو عليه من الاعتقاد في كلام الله وغيره مما هو من مذهب الأشاعرة هو ما عليه الإمام أحمد وعلماء السلف، ولم ينقل حرفًا واحدًا عن الإمام أحمد وغيره من العلماء فيه التصريح بالكلام النفسي، بل هذا القول مبتدَع، أول مَن ابتدعه هو عبد الله بن كُلَّاب ـ كما سبق ـ، وقد حذَّر الإمام أحمد من ابن كُلَّاب ومقولته.

قال ابن خزيمة[9]: "كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد

(1) سورة الحاقة، آية:40.
(2) سورة الأنبياء، آية:2.
(3) سورة النحل، آية:101-102.
(4) سورة الأنعام، آية:114.
(5) سورة الجاثية، آية:2.
(6) سورة فصلت، آية:1-2.
(7) التسعينية (3/972-973).
(8) الملحة في الاعتقاد ضمن رسائل في التوحيد (19).
(9) هو: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة النيسابوري، الحافظ الحجة، شافعي المذهب، سلفي العقيدة، من مؤلفاته: كتاب التوحيد، وإثبات صفات الرب.

الله بن سعيد وأصحابه)[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وكان الإمام أحمد يحذر من الكلابية)[2].

وإليك نص كلام الإمام أحمد في إبطال قول الكلابية بأن القرآن عبارة أو حكاية عن الصفة النفسية القائمة بذات الله.

قال /: "القرآن كيف تصرف فهو غير مخلوق، ولا نرى القول بالحكاية والعبارة. ومن قال إن القرآن عبارة عن كلام الله فقد غلط وجهل... وقال هذه بدعة لم يقلها السلف)[3].

ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية / عن أحد أئمة الشافعية، وهو أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي[4] الشافعي أنه قال في كتاب له: "ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعري ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه، ثم نقل أبو الحسن الكرجي عن الإمام أبي حامد أحمد بن أبي طاهر الإسفراييني إمام الشافعية في عصره أنه كان يقول: اشهدوا علي بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قاله الإمام أحمد بن حنبل، لا كما يقوله الباقلاني)[5].

ثم قال شيخ الإسلام بعد ذلك: "هذا المنقول من الشيخ أبي حامد وأمثاله من أئمة أصحاب الشافعي... معروف في كتبهم... بيّنوا مخالفة الشافعي وغيره من الأئمة لقول ابن كلاب والأشعري عن غيرها... فإنه لم يسبق ابن كلاب إلى ذلك أحد ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف)[6].

وبذلك يتبين لنا بطلان ما نسبه العز إلى الإمام أحمد /.

انظر: سير أعلام النبلاء (365/14)، وشذرات الذهب (262/2).

(1) مجموع الفتاوى (171/6-172).

(2) المصدر السابق (533/5، 95/12، 368).

(3) نقل هذه الرواية ابن النجار الحنبلي في شرح الكوكب المنير (40/2)، وقال: نقل ذلك ابن حمدان في نهاية المبتدئين.

(4) هو: محمد بن عبد الملك بن محمد بن عمر، أبو الحسن الكرجي، الفقيه، الشافعي، ، شيخ الكرج وعالمها ومفتيها، إمام ورع فقيه مفت محدث أديب أفنى عمره في طلب العلم ونشره، له كتاب الفصول في اعتقاد الأئمة الفحول، والذرائع في علم الشرائع. توفي سنة 532هـ.
انظر: طبقات الفقهاء الشافعية (215/1)، وشذرات الذهب (100/4).

(5) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (96/2).

(6) المصدر السابق (98/2-99) باختصار.

المسألة الثانية: مخالفة العز لعقيدة أهل السنة والجماعة بقوله: إن كلام الله أزلي أبدي لا يتعلق بمشيئته وقدرته.

هذا القول الذي قال به العز والأشاعرة من قبله مبني على قولهم بأن الله تعالى لا تقوم به الصفات الاختيارية، ومن ثَمّ منعوا أن يتكلم الله تعالى إذا شاء متى شاء، فمذهبهم مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة من أن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، وأن كلام الله لآدم، أو لموسى، أو للملائكة كل في وقت تكليمه ومناداته، أي أنه تعالى لم يناد موسى قبل خلقه ومجيئه عند الشجرة، وإن كانت صفة الكلام أزلية، وقد بنى أهل السنة مذهبهم على مقدمتين:

الأولى: أن الله تعالى تقوم به الأمور الاختيارية.

الثانية: أن كلام الله تعالى لا نهاية له. كما قال تعالى: ﭽﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﭼ[1]، وقال: ﭽﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﭼ[2].

والأدلة من القرآن والسنة على أن الله يتكلم إذا شاء متى شاء كما هو مذهب السلف كثيرة جدًا منها:

1- قوله تعالى: ﭽﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﭼ[3].

وقوله: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭼ[4].

وقوله: ﭽﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﭼ[5].

وقال: ﭽﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭼ[6].

قال شيخ الإسلام معلقًا على هذه النصوص: "وفي هذا دليل على أنه حينئذ نودي، ولم يناد قبل ذلك، ولما فيها من معنى الظرف"[7].

2- ومن ذلك قوله تعالى: ﭽﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﭼ[8].

"ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﭼ[9] فإنه وقت النداء بظرف محدود، فدل

(1) سورة الكهف، آية:19.
(2) سورة لقمان، آية:27.
(3) سورة النحل، آية:8.
(4) سورة القصص، آية:30.
(5) سورة النازعات، آية:15-16.
(6) سورة طه، آية:11-12.
(7) مجموع الفتاوى (131/12).
(8) سورة القصص، آية:65.
(9) سورة القصص، آية:74.

على أن النداء يقع في ذلك الحين دون غيره من الظروف، وجعل الظرف للنداء لا يسمع النداء إلا فيه"[1].

3- ومثل هذا قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘﭼ[2]، وقوله: ﭽﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱﭼ[3].

وأمثال ذلك مما فيه توقيت بعض أقوال الرب بوقت معين، فإن الكلابية ومن وافقهم من أصحاب الأئمة الأربعة يقولون: إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، بل الكلام المعين لازم لذاته كلزوم الحياة لذاته"[4].

وهذه النصوص من القرآن تبيِّن أنه تكلم بالكلام المذكور في ذلك الوقت، فكيف يكون أزليًا أبديًا ما زال ولا يزال؟ وكيف يكون لم يزل ولا يزال قائلًا: ﭽﭞ ﭟ ﭠ ﭡﭼ[5]،ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯﭼ[6]، يا موسى ﭽﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭼ[7].

ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖﭼ[8][9].

4- أما الأحاديث في ذلك فكثيرة، منها:

قول النبي ص لما صلى بهم الصبح بالحديبية: [أتدرون ماذا قال ربُّكم اللَّيلة؟ قالوا: اللهُ ورسولُه أعلمُ، قال: أصبح مِن عِبادي مؤمنٌ بِي وكافرٌ...][10].

وحديث: [إذا قضى الأمر في السماء، ضربت الملائكةُ بأجنحتِها خضعانًا لقولِه، كالسلسلةِ على صفوانٍ، فإذا فُزِّع عن قلوبِهم قالوا: ماذا قال ربُّكم؟ قالوا للذي قال: الحق، هو العلي الكبير...][11] وفي لفظ أكثر صراحة: [إذا تكلمَ

---

(1) مجموع الفتاوى (131/12).
(2) سورة البقرة، آية:30.
(3) سورة البقرة، آية:34.
(4) مجموع الفتاوى (131/12).
(5) سورة هود، آية:48.
(6) سورة آل عمران، آية:55.
(7) سورة طه، آية:14.
(8) سورة المزمل، آية:1-2.
(9) انظر: منهاج السنة النبوية (419/5).

(10) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم، برقم(846)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان كفر من قال مُطرنا بالنوء، برقم(71).
(11) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰﭼ ، برقم (4701)، والترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة سبأ، برقم

الله بالوحي سمع أهل ُ السماء ِ صلصلةً كجر ِّ السلسلة ِ على الصفا...][1].

وكذلك النصوص الدالة على تكليم الله تعالى لعباده في الآخرة كقوله تعالى: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏﭼ[2].

وقوله تعالى: ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭼ[3].

وقوله ص: [ما منكم من أحد ٍ إلا سيكلمه ُه ربُّه ُ ليس َ بين َه وبين َه ت ُرجمان ٌ، ولا حجاب ٌ يحجب ُه][4].

وقوله ص: [يقول الله ُ لأهون ِ أهل ِ النار ِ عذابًا: لو أن لك ما في الأرض من شيء ٍ كنت َ تفتد َدي به؟ قال: نعم. قال: قد سألت ُك ما هو أهون ُ م ِن هذا وأنت َ في صلب ِ آدم َ، أن لا ت ُشرك َ بي فأبيت َ إلا الش ِّرك َ][5].

فهذه النصوص تدل على أن الله تعالى يكلم عباده في الآخرة، وهي ترد على من نفى أن يكون الله تعالى يتكلم بمشيئته كالعز بن عبد السلام وأمثاله من الأشاعرة وغيرهم.

وكذلك العقل قد دل على أن "الكلام صفة كمال، فإن م َن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم و لا يقدر، والذي يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته... فإثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره... ولا أحد من العقلاء يتصور كلامًا يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته

(3223)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في القرآن، برقم (4738)، وصححه الألباني كما في السلسلة الصحيحة حديث رقم (1293).

(2) سورة المؤمنون، آية:108-111.

(3) سورة فصلت، آية:47.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، [كتاب التوحيد، باب وجوه يومئذ ناضرة، برقم (7443)]، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، برقم (1016).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، برقم (3334)، ومسلم في صحيحه، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب طلب الكافر الفداء بملء الأرض ذهبا، برقم (2805).

وقدرته"[1].

المسألة الثالثة: مخالفة العز بن عبد السلام لعقيدة أهل السنة و الجماعة بقوله: إن كلام الله معنى واحد لا يتعدد

إن ما ذهب إليه العز من أن كلام الله معنى واحد، لا يتعدد قول باطل، وقد تابع فيه الأشاعرة.

وهذا القول لا يمكن أن يتصور صدوره من عاقل يفهم ويعي ما يقوله.

يقول شيخ الإسلام مبينًا فساد هذا القول: "ومن المعلوم أن مجرد تصور هذا القول يوجب العلم الضروري بفساده كما اتفق على ذلك سائر العقلاء، فإن أظهر المعارف للمخلوق أن الأمر ليس هو الخبر، وأن الأمر بالسبت ليس هو الأمر بالحج، وأن الخبر عن الله، ليس هو الخبر عن الشيطان الرجيم. فمن جعل هذه الأمور كلها حقيقة واحدة وجعل الأمر والنهي إنما هي صفات عارضة لتلك الحقيقة العينية لم يجعل ذلك أقسامًا للكلام الكلي الذي لا يوجد في الخارج كليًا؛ إذ ليس في الخارج كلام هو أمر بالحج وهو بعينه خبر عن جهنم كما ليس في الخارج إنسان هو بعينه فصيل وإن شملها اسم الحيوان كما شمل ذينك اسم الكلام، فمن جعل الحقائق المتنوِّعة شيئًا واحدًا فهو يشبه من جعل المكانين مكانًا واحدًا حتى يجعل الجسم الواحد يكون في مكانين، ويقول: إنما هما مكان واحد أو لا يجعل الواحد نصف الاثنين، أو يقول: الاثنان هما واحد، فإن هذا كله من هذا النمط وهو رفع التعدد في الأشياء المتعددة، وجعلها شيئًا واحدًا في الوجود الخارجي بالعين لا بالنوع"[2].

قال شارح الطحاوية[3]: "وكثير من متأخري الحنفية على أنه ـ أي كلام الله ـ معنى واحد، والتعدد والتكثر والتجزء والتبعض الحاصل في الدلالات، لا في المدلول، وهذه العبارات مخلوقة، وسُمِّيت كلام الله؛ لدلالتها عليه، وتأدّيه بها، فإن عُبِّر بالعربية فهو قرآن، وإن عُبِّر بالعبرية، فهو توراة، فاختلفت العبارات ـ لا الكلام، وقالوا: وتسمى هذه العبارات كلام الله مجازًا.

وهذا كلام فاسد، فإن لازمه أن معنى قوله: ﭿ ﮀ ﮁﮂ ﮃ ﮄ ﮅ

(1) مجموع الفتاوى (294/6-295).
(2) مجموع الفتاوى (122/12)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (1362/3).
(3) سبقت ترجمته (ص237).

ﮑﭼ[1]، هو معنى قوله: ﭽﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘﭼ[2]، ومعنى آية الكرسي هو معنى آية الدين! ومعنى سورة الإخلاص هو معنى: ﭽﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈﭼ[3] وكلما تأمل الإنسان هذا القول تبين له فساده، وعَلِم أنه مخالف لكلام السلف"[4].

ويقال للعز وأمثاله: "موسى × لما سمع كلام الله أسمعه كله، أم سمع بعضه؟ إن قلتم: كله، فقد علم كل ما أخبر الله به، وما أمر به، وقد ثبت في الصحيح أن الخضر قال له: **[ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر]**[5]، وقد قال تعالى: ﭽﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽﭼ[6] وإن قلتم سمع بعضه، فقد تبعَّض، وعندكم لا يتبعَّض.

وأيضًا فقد فرَّق الله بين تكليمه لموسى عليه الصلاة والسلام وبين إيحائه إلى غيره من النبيين، وفرق بين الإيحاء والتكليم من وراء حجاب، فلو كان المعنى واحدًا لكان الجميع إيحاء، ولم يكن هناك تكليم يتميز على ذلك. ولا يمتنع أن يكون الرب تعالى مناديًا لأحد، إذ المعنى القائم بالنفس لا يكون نداء، وقد أخبر الله تعالى بندائه في القرآن في عدة مواضع"[7].

ويرد على العز أيضًا: بأن النصوص الشرعية قد وردت بما يدل على تعدد الكلام، وبطلان مَن زعم أنه معنًى واحد، ومنها:

1- الآيات الواردة بأن لله كلمات، ومنها قوله تعالى: ﭽﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰﭼ[8].

وقوله: ﭽﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃﭼ[9].

---

(1) سورة الإسراء، آية:32.
(2) سورة البقرة، آية:43.
(3) سورة المسد، آية:1.
(4) شرح العقيدة الطحاوية (269/1).
(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب ما يستحب للعالم إذا سئل: أي الناس أعلم؟ فيكل العلم إلى الله، برقم (122)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر ×، برقم (2380).
(6) سورة الكهف، آية:109.
(7) مجموع الفتاوى (17/153-154)، وانظر: (283/9)، وشرح العقيدة الطحاوية (276/1)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (1363/3).
(8) سورة الأنعام، آية:115.
(9) سورة لقمان، آية:27.

وقوله: ﮋ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﮊ[1].

2- الأحاديث الكثيرة الواردة عن النبي ص، وفيها الاستعاذة بكلمات الله التامات[2].

ومنها ما صح عن النبي ص أنه قال: **[إن الله َ جز ّأ القرآن َ ثلاثة َ أجزاء ٍ، فجعل َ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭼ جزء ًا من أجزاء ِ القرآن ِ]**[3].

فكيف يقال مع هذه النصوص: إن كلام الله معنى واحد، وقد اعترف حذ ّاق المتكلمين بعجزهم عن الجواب عن هذا الإلزام. قال الآمدي[4]: "والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلا م وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله"[5].

كما أن العز قد اعترف بهذا الإشكال لما سئل في مسألة القرآن، كيف يعقل شيء واحد وهو أمر ونهي وخبر واستخبار؟ فقال: "ما هذا بأول إشكال ورد على المذهب الأشعري!"[6].

ومن الإلزامات التي تبين فساد قولهم أن يقال لهم: "وإذا جو ّزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئًا واحدًا، فجو ّزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر صفة واحدة"[7].

المسألة الرابعة: مخالفة العز عقيدة أهل السنة والجماعة بإنكاره أن يكون كلام الله بحرف وصوت.

أنكر العز أن يكون كلام الله بحرف وصوت؛ لأن كلام الله عنده نفسي، وبذلك يتفق مع الأشاعرة الذين ينفون أن يكون الله متكل ِّ

---

(1) سورة الأنفال، آية:7.

(2) انظر على سبيل المثال: البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب، برقم (3371)، ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب في التعوذ من سوء القضاء ودرك الشقاء وغيره، برقم (2708).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب فضل قراءة ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭼ، برقم (811)، وأحمد في مسنده (443/6).

(4) سبقت ترجمته (ص29).

(5) أبكار الأفكار للآمدي (1/ل95) نقلًا عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة (1992/3).

(6) التسعينية (951/3-952).

(7) مجموع الفتاوى (122/12).

م بحرف وصوت[1].

والأدلة من الكتاب والسنة تدل على إثبات أن كلام الله بحرف وصوت، منها:

أ- قوله تعالى: ﭽﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃﭼ[2].

فالذي يِ ُسمَ ع إنما هو صوت وحرف، والله تعالى نسبه إليه فدل ّ على أنه متكلم بحرف وصوت.

إخباره تعالى عن ندائه لموسى، والعباد يوم القيامة في أكثر من عشرة مواضع في القرآن، منها:

1- قوله تعالى: ﭽﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭼ[3].

2- ﭽﮭ ﮮ ﮯ ﮰﭼ[4].

3- ﭽﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌﭼ[5].

4- ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﭼ[6].

والنداء لا يكون إلا بحرف وصوت مسموع يقول ابن تيمية: "و النداء في لغة العرب: هو صوت رفيع لا يطلق النداء على ما ليس بصوت لا حقيقة ولا مجازًا"[7].

ب- الأدلة من السنة:

1- عن أبي سعيد الخدري ت قال: قال رسول الله ص: **[يقول الله تعالى: يا آدم ُ. فيقول ُ: لبيك وسعديك، فينادي بصوت ٍ: إن الله َ يأمر ُك أن ت ُخر ِج َ من ذريت ِك بعثًا إلى النار ِ]**[8].

ففي هذا الحديث دليل على إثبات أن كلام الرب سبحانه وتعالى بصوت.

---

(1) انظر: لمع الأدلة للجويني (ص105)، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص142-143).

(2) سورة التوبة، آية:6.

(3) سورة النازعات، آية:15-16.

(4) سورة طه، آية:11.

(5) سورة القصص، آية:65.

(6) سورة القصص، آية:62.

(7) مجموع الفتاوى (531/6).

(8) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭼ، برقم (7483).

2- حديث أبي هريرة ت أن النبي ص قال: [إذا قضى الله ُ الأمر َ في السماء ِ ضربَتِ الملائكة ُ بأجنِحتِها؛ خُضعانًا لقولِهِ، كأنه سلسلة ٌ على صفوانٍ ، فإذا فُزِّع عن قلوبِهم قالوا: ماذا قال ربُّكم؟ قالوا للذي قال: الحق ُ، وهو العلي ُ الكبير][1].

وهذا الحديث مما احتج به الإمام البخاري / على أن كلام الله بحرف وصوت[2].

3- حديث عبد الله بن مسعود ت قال: [تعلَّموا القرآن َ، فإنَّه يُكتَبُ بكلِّ حرفٍ منه عشر ُ حسناتٍ ، ويُكفِّر به عشر ُ سيئاتٍ ، أما إني لا أقُول ُ: ﭑﭒ حرف، ولكن أقول ُ: ألِف ٌ حرفٌ، ولام ٌ حرفٌ، وميم ٌ حرفٌ][3].

قال الإمام أبو بكر المروذي[4] صاحب الإمام أحمد: سمعت أبا عبد الله ـ يعني أحمد ـ وقيل له: إن عبد الوهاب قد تكلم وقال: من زعم أن الله كلَّم موسى بلا صوت فهو جهمي عدو الله وعدو الإسلام، فتبسَّم أبو عبد الله وقال: "ما أحسن ما قال عافاه الله"[5].

قال الإمام البخاري: "يُذكر عن النبي ص أنه كان يُحب أن يكون الرجل خفيض الصوت، ويكره أن يكون رفيع الصوت، وأن الله عز وجل يُنادي بصوت يسمعه من بَعُد كما يسمعه من قَرُب، فليس هذا لغير الله جل ذكره".

قال أبو عبد الله: وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق، لأن صوت الله جل ذكره يُسْمَعُ من بُعْد كما يُسمَع من قُرب، وأن الملائكة يصعقون من صوته... وقال عز وجل: ﭽ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﭼ[6]

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: ﭽ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭼ ، برقم (4701).

(2) خلق أفعال العباد (ص193) ضمن عقائد السلف.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة مصنفه (118/6/ح29932).

(4) هو: أبو بكر أحمد بن محمد بن الحجاج بن عبد العزيز، الفقيه المحدث، أحد الأعلام وأجل أصحاب الإمام أحمد، حمل عنه علمًا كثيرًا، صنف في الحديث و السنة والفقه، توفي سنة 275هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (56/1-63)، الوافي بالوفيات (256/7).

(5) رواه الخلال عن المروذي به كما في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (38/2-39).

(6) سورة البقرة، آية:22.

فليس لصفة الله ند، ولا مثل، ولا يوجد شيء من صفاته في المخلوقين[1].

وقال الإمام السجزي: "فقول خصومنا إن أحدًا لم يقل إن القرآن كلام الله حرف وصوت كذب وزور. بل السلف كلهم كانوا قائلين بذلك، وإذا أوردنا فيه المسند وقول الصحابة من غير مخالفة وقعت بينهم في ذلك صار كالإجماع"[2].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "واستفاضت الآثار عن النبي ص والصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أئمة السنة، أنه سبحانه يُنادي بصوت، نادى موسى، ويُنادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولم يُنقل عن أحد من السلف أنه قال: إن الله يتكلم بلا صوت، أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت، أو بحرف"[3].

والقول بنفي الحرف والصوت عن كلام الله كان من جهة الجهمية. قال عبد الله بن الإمام أحمد: "سألت أبي، فقلتُ: إن قومًا يزعمون أن الله لا يتكلم بصوت، فقال أبي: بلى، إن الله سبحانه يتكلم بصوت، وإنما يُنكر هذا الجهمية، وإنما يدورون على التعطيل"[4].

ومنشأ الخطأ في هذه المسألة هو عدم التفريق بين صفات الله تعالى وصفات المخلوق، فكلامه تعالى لا يشبه كلام المخلوق، كما أن ذاته لا تشبه ذات المخلوق، والله منز ّه عن مشابهة شيء من مخلوقاته قال تعالى: ﭽﭡ ﭢ ﭣﭤ ﭥ ﭦﭼ[5].

(1) خلق أفعال العباد للبخاري ضمن عقائد السلف (ص192).
(2) الرد على من أنكر الحرف والصوت للإمام السجزي (ص169).
(3) مجموع الفتاوى (304/12-305).
(4) الرد على من أنكر الحرف والصوت (169).
(5) سورة الشورى، آية:11.

المطلب الخامس: آراء العز في بقية الصفات

لقد توسـ ـّع العز في تأويل صفات الله تعالى فلم يثبت منها إلا سبع صفات، وهي ـ كما سبق ـ الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام، وأما الباقي فقد بالغ في تأويلها وصرفها عن حقائقها بدعوى المجاز.

فقد أو ـّل صفة الرضا والمحبة والود والفرح والضحك والتردد و الشكر والنزول والمعية والضحك والصبر والغيرة والحياء والتعجب وا لاستواء والعلو والمجيء والإتيان والعين والوجه واليد والساق و الغضب، وغيرها من صفات الله[1].

ولا شك أن العز تمادى في صفات الله تعالى، وشن عليها غارة التأويل، وهذا مسلك باطل، مخالف لما عليه أهل السنة والجماعة من إثبات ما أثبته الله لنفسه من غير تأويل ولا تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل.

وسأكتفي فيما يلي بذكر تأويلاته لبعض هذه الصفات وهي اليد، والوجه، والعين، والعلو، والنزول، والاستواء، والضحك وأ ـُبين فساد تأويلاته ومخالفته لمنهج السلف رضوان الله عليهم.

تأويل العز لصفة اليد:

قال العز عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﮋ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣﭼ[2]: "أي عملناه بلا وكالة ولا واسطة.

يقال: فعل بيده أي بنفسه، وإن كان مما لا تصنعه اليد، وإذا لم تكن اليد في صفة المخلوق جارحة فأحرى أن لا تكون في صفة الخالق)[3].

وقال أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨﭼ[4]: "نعمة الدنيا ونعمة الدين، لفلان عندي يد: أي نعمة، أو

(1) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (104-112)، والإمام في بيان أدلة الأحكام (219، 226-234).
(2) سورة يس، آية:71.
(3) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق: د.بدر الصميط (590/2)، وانظر: الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص238-239).
(4) سورة المائدة، آية:64.

قوتاه بالثواب والعقاب، واليد القوة"[1].

وقال أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧﭼ[2]: " ﭽﯤﭼ: بقوتي أو قدرتي، أو تولّيت خلقه بنفسي أو خلقته بيدي صفة ليست جارحة)[3].

وقال أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘﭼ[4]:"ﭽﭓﭼ: يراد به القدرة، كما يقال: الأمر في يد فلان"[5].

---

(1) مختصر النكت للماوردي (396/1)، وانظر: تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق: الشامسي (642/2).
(2) سورة ص، آية:75.
(3) مختصر النكت للماوردي (3/90-91).
(4) سورة الملك، آية:1.
(5) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق: د.بدر الصميط (955/3).

نقد تأويل العز لصفة اليد:

اليد صفة ذاتية خبرية ثابتة لله تعالى، وما ذهب إليه العز من تأويل لهذه الصفة بالنعمة والقدرة مخالف لما دلّت عليه نصوص الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة من إثبات صفة اليد لله عز وجل حقيقة على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى.

فمن أدلة الكتاب:

قوله تعالى: ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﭼ[1].

وقوله تعالى: ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﭼ[2].

وقوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭼ[3].

ومن السنة:

حديث أبي موسى الأشعري ت قال: قال رسول الله ص: [إن الله عز وجل يبسط يدَه بالليل؛ ليتوب مُسيء النهار، ويبسط يدَه بالنهار؛ ليتوب مسيء الليل، حتى تطلع الشمس من مغربِها][4].

وجاء في حديث الشفاعة الطويل: [... فيأتون آدم فيقولون: يا آدم، أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك، اشفع لنا إلى ربِّك...][5].

وفي حديث أبي سعيد الخدري ت: [إن الله عز وجل يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة. فيقولون: لبيك وسعديك و الخير في يديك...][6].

---

(1) سورة ص، آية:75.

(2) سورة المائدة، آية:64.

(3) سورة الملك، آية:1.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب، برقم(2759).

(5) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير ـ سورة بني إسرائيل ـ باب ﭽ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ، برقم (4712)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، برقم (194).

(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب كلام الرب مع أهل الجنة، برقم (7518).

ونقل الإمام أبو نصر السجزي[1] اتفاق أهل السنة على إثبات صفة اليدين بقوله: "وأهل السنة متفقون على أن لله سبحانه يدين، وبذلك ورد النص في الكتاب والأثر"[2].

قال الإمام ابن خزيمة[3] رحمه الله تعالى: "باب ذكر إثبات اليد للخالق البارئ جل وعلا، والبيان بأن الله تعالى له يدان كما أعلمنا في محكم تنزيله، ثم سرد جملة من الآيات والأحاديث الدالة على ذلك"[4].

وقال الإمام أبو بكر الآجري[5]: "باب الإيمان بأن لله عز وجل يدين، وكلتا يديه يمين"[6].

وقال أيضًا: "باب الإيمان بأن الله خلق آدم × بيده، وخط ّ التوراة لموسى بيده، وخلق جنة عدن بيده"[7].

وقال أبو بكر الإسماعيلي[8]: "وخلق آدم × بيده، ويداه مبسوطتان، يُنفق كيف يشاء، بلا اعتقاد كيف يداه، إذ لم ينطق في كتاب الله تعالى بكيف"[9].

ومما تقدم يتبين لنا إثبات السلف رحمهم الله لصفة اليد لله تعالى على الوجه اللائق به سبحانه.

وأما ما ذكره العز من تأويلات لصفة اليد بالنعمة والقوة وغيرها، فإن السلف قد أبطلوا تلك التأويلات، وبيـ ّنوا فسادهم، منهم: الإمام ابن القيم، فقد رد ّ على المؤولة بوجوه سديدة، منها:

1- أنه ليس من المعهود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة و النعمة بلفظ التثنية، بل بلفظ الإفراد الشامل لجميع الحقيقة، كقوله:

---

(1) سبقت ترجمته (ص366).
(2) رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت (ص 173).
(3) سبقت ترجمته (ص374).
(4) التوحيد لابن خزيمة (131/1).
(5) هو: أبو بكر محمد بن الحسين بن عبدالله البغدادي الآجري نسبة إلى قرية من قرى بغداد يقال لها آجر. وهوإمام محدث فقيه. من مؤلفاته: كتاب الشريعة. توفي سنة 360هـ.
انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (149/3).
(6) الشريعة للآجري (1174/3).
(7) المصدر السابق (1177/3).
(8) سبقت ترجمته (ص300).
(9) اعتقاد أئمة الحديث للإسماعيلي (ص51).

ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘﭼ[1]، وكقوله: ﭽﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛﭼ[2] وقد يجمع النعم كقوله: ﭽﭦ ﭧ ﭨ ﭩﭼ[3].

وأما أن يقول: خلقتك بقدرتين أو بنعمتين، فهذا لم يقع في كلامه، ولا كلام رسوله ص.

2- أنه لو ثبت استعمال ذلك بلفظ التثنية لم يجز أن يكون المراد به ههنا القدرة، فإنه يبطل فائدة تخصيص آدم، فإنه وجميع المخلوقات حتى إبليس مخلوق بقدرته سبحانه، فأي مزية لآدم على إبليس في قوله: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﭼ[4].

3- أن الله جعل ذلك خاصة خصّ بها آدم دون غيره، ولهذا قال له موسى وقت المحاجة: أنت الذي خلقك الله بيديه، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كل شيء، وكذلك يقول له أهل الموقف إذا سألوه الشفاعة، فهذه أربع خصائص له، فلو كان المراد باليد القدرة لكان بمنزلة أن يقال له: خلقك الله بقدرته، فأي فائدة لذلك؟

4- أنك لو وضعت الحقيقة التي يدّعي هؤلاء أن اليد مجاز فيها موضع اليد لم يكن في الكلام فائدة: ولم يصح وضعها هناك، فإنه سبحانه لو قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت بقدرتي، وقال له موسى: أنت أبو البشر الذي خلقك الله بقدرته، وقال له أهل الموقف ذلك: لم يحسن ذلك الكلام، ولم يكن فيه من الفائدة شيء، وتعالى الله أن يُنسَب إليه مثل ذلك، فإن مثل هذا التخصيص إنما خرج مخرج الفضل له على غيره، وإن ذلك أمر اختص به لم يشاركه فيه غيره، فلا يجوز حمل الكلام على ما يبطل ذلك.

5- أن نفس هذا التركيب المذكور في قوله: ﭽﯛ ﯜﭼ يأبى حمل الكلام على القدرة؛ لأنه نسب الخلق إلى نفسه سبحانه، ثم عدّى الفعل إلى اليد، ثم ثنّاها، ثم أدخل عليها الباء التي تدخل على قوله: كتبت بالقلم. ومثل هذا النص صريح لا يحتمل المجاز بوجه، بخلاف ما لو قال: عملت كما قال تعالى: ﭽﺋﺤ ﺋﻢ ﺋﻰﭼ[5]، ﭽﮊ ﮋ ﮌﭼ[6] فإنه نسب الفعل إلى اليد ابتداء، وخصها بالذكر؛ لأنها آلة الفعل في الغالب، ولهذا

(1) سورة البقرة، آية:165.
(2) سورة إبراهيم، آية:34.
(3) سورة لقمان، آية:20.
(4) سورة ص، آية:75.
(5) سورة الشورى، آية:30.
(6) سورة الحج، آية:10.

لما لم يكن خلق الأنعام مساويًا لخلق أبي الأنام قال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭼ[1]، فأضاف الفعل إلى الأيدي وجمعها ولم يدخل عليها الباء، فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق أحد الموضعين بالآخر، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أبينا آدم على الأنعام، وهذا من أبطل الباطل وأعظم العقوق للأب؛ إذ ساوى المعطِّل بينه وبين إبليس والأنعام في الخلق باليدين.

6- أن يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ اليد، فلا يتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية، فلا يقال كف لا للنعمة، ولا للقدرة، ولا أصبع، ولا أصبعان، ولا يمين، ولا شمال، وهذا كله ينفي أن تكون اليد نعمة أو يد قدرة، وقد قال النبي ص في الحديث الصحيح: [يد ُ الله ملأى لا يغيض ُها نفقة ٌ][2]، وقال: [المقسطون على منابر من نور ٍ عن يمين ِ الرحمن ِ][3]، وفي حديث الشفاعة: [فأقوم ُ عن يمين ِ الرحمن ِ مقامًا لا يقوم ُه غير ِي][4].

وإذا ضممت قوله: ﭽ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﭼ[5]، إلى قوله ص: [يأخذ ُ الجب ّار ُ سماواتِ ِه وأرضه بيد ِه ثم يهز ُهن، وجعل رسول الله ص يقبض يده ويبسطها][6].

فهذا القبض والبسط والطي واليمين والأخذ والوقوف عن يمين الرحمن والكف، وتقليب القلوب بأصابعه، ووضع السماوات على أصبع والجبال على أصبع، فذكر إحدى اليدين، ثم قوله: [وبيده الأخرى][7] ممتنع في اليد المجازية سواء كانت بمعنى القدرة أو بمعنى النعمة، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف.

---

(1) سورة يس، آية:71.
(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: ﭽ ﯭ ﯮ ﯯ ﭼ ، برقم (4684).
(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، برقم (1827).
(4) أخرجه البخاري في صحيحه [كتابالتفسير، باب قول الله تعالى: ﭽ ﮇ ﮈ ﮉ ﭼ، (برقم4476)].
(5) سورة الزمر، آية:67.
(6) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب صفة القيامة والجنة والنار (برقم2788)].
(7) إشارة إلى الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ﭽ ﯭ ﯮ ﯯ ﭼ ، برقم(7419)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الحث على النفقة وتبشير المنفق بالخلف، برقم(993)، بلفظ: [يمين الله ملأى لا يغيضها سحاء الليل والنهار أرأيتم ما أنفق مذ خلق السماء والأرض فإنه لم يغض ما في يمينه قال وعرشه على الماء وبيده الأخرى القبض يرفع ويخفض].

هذه لغة العرب، نظمهم ونثرهم، هل تجدون فيها ذلك أصلًا.

7- أن الله تعالى أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب، ولم ينكر عليهم إثبات اليد له تعالى فقال: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦﭼ[1].

فلعنهم على وصف يده بالعيب دون إثبات يده وقدر إثباتها به زيادة على ما قالوه بأنهما يدان مبسوطتان، وبهذا يُعلَم تلبيس الجهمية المعطلة على أشباه الأنعام حيث قالوا: إن الله لعن اليهود على إثبات اليد له سبحانه، وأنهم مشبهة، وهم أئمة المشبهة، فتأمل هذا الكذب من هذا القائل والتلبيس، وأن الآية صريحة بخلاف قوله"[2].

وقد أثبت الإمام أبو الحسن الأشعري صفة اليد لله سبحانه وتعالى وذكر الأدلة على إثباتها، وردّ على مَن تأوّلها، ومما قاله في معرض ردِّه قوله: "وليس يجوز في لسان العرب، ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: عملت كذا "بيدي"، ويعني به النعمة، وإذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهومًا في كلامها ومعقولًا في خطابها، وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل: فعلت "بيدي"، ويعني النعمة، فبطل أن يكون معنى قوله تعالى: ﭽﯚﭼ: النعمة.

وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: لي عليه يد بمعنى: لي عليه نعمة، ومن دافعنا عن استعمال اللّغة، ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها دفع عن أن تكون اليد بمعنى: النعمة؛ إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها، وأن لا يثبت اليد نعمة من قبلها؛ لأنه إن رجع في تفسير قول الله عز وجل إلى: (بيدي) نعمتي إلى الإجماع، فليس المسلمون على ما ادعى متفقين.

وإن رجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل: بيدي ـ يعني نعمتي ـ وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه، ولن يجد إليه سبيلًا"[3].

تأويل العز لصفة الوجه:

قال العز عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ

---

(1) سورة المائدة، آية:64.
(2) مختصر الصواعق المرسلة (2/373-376) باختصار.
(3) الإبانة (ص57).

ﮕ ﮖ ﮗ ﮘﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝﮞ[1] إلا هو، والوجه صلة، وقيل: صفة ذات، وقيل: ملكه"[2].

وقال أيضًا في موضع آخر عند تفسيره لهذه الآية ﭽﮗ ﮘﭼ إلا هو، أو ملكه، أو ما أريد به وجهه، أو إلا موت العلماء فإن علمهم باقٍ، أو إلا جاهه، لفلان جاه ووجه بمعنى، أو العمل"[3].

وقال أيضًا في موضع آخر عند ذكره لهذه الآية: "ﭽﮗ ﮘﭼ أي: إلا هو، إذ لا تخص بالبقاء صفة من صفاته، بل هو الباقي سبحانه وتعالى"[4].

نقد تأويل العز لصفة الوجه

لقد أوّل العز ـ فيما سبق ـ صفة الوجه بمعنى: الذات والملك وغير ذلك من التأويلات الباطلة، وهذا خلاف ما دلّت عليه نصوص الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة من إثبات صفة الوجه الذاتية الخبرية الثابتة لله تعالى على ما يليق بجلاله.

فمن أدلة الكتاب على إثبات هذه الصفة:

قوله تعالى: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎﮏﮐ ﮑ ﮒ ﮓﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝﭼ[5].

وقوله تعالى: ﭽﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈﭼ[6].

ومن السنة حديث جابر ت قال: لما نزلت هذه الآية على رسول الله ص ﭽﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣﭼ قال النبي ص: [أعوذ بوجهِك]، قال: ﭽﮤ ﮥ ﮦ ﮧﭼ قال النبي ص: [أعوذ ُبوجهِك الكريم]، قال: ﭽﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭﭼ قال: [هاتان أهون ُ وأيسر ُ][7].

وحديث عبد الله بن قيس عن النبي ص قال: [جنتان من فضة

(1) سورة القصص، آية:88.
(2) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق: الدكتور بدر الصميط (863/3).
(3) مختصر النكت، للماوردي (503/2).
(4) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق: الشامسي (211/1).
(5) سورة القصص، آية:88.
(6) سورة الرحمن، آية:27.
(7) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: ﭽﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠﭼ، برقم (4628)، وأحمد في المسند (309/3)، والترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة الأنعام، برقم (3065).

ٍ آنيتـ ُهما وما فيها، وجنتان ِ من ذهب ٍ آنيتـ ُهما وما فيها، وما بين القوم ِ وبين أن ينظروا إلى ربـ ّهم إلا رداء الكبرياء ِ على وجهـ ِه في جنة ِ عدن ٍ][1].

وقد حكى الإمام ابن خزيمة[2] إجماع السلف على إثبات هذه الصفة فقال: "فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز، وتهامة، واليمن والعراق، والشام، ومصر، مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقر ُ بذلك بألسنتنا، ونصد ِّق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين عز ربنا عن أن يُشبه بالمخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعط ِّلين"[3].

وبذلك يتضح لنا مخالفة العز لعقيدة أهل السنة والجماعة في عدم إثباته صفة الوجه كما وردت على ما يليق بجلاله تعالى. كما أن تأويلاته باطلة لا أساس لها من الصحة، وفيما يلي: إبطال لما ذكره من تأويلات لهذه الصفة.

1- إبطال دعواه أن الوجه صلة، والمراد به الذات:

هذه الدعوى باطلة من عدة أوجه كما ذكر الإمام ابن القيم، منها:

الوجه الأول: أن دعوى المعط ِّل أن الوجه صلة، كذب على الله وعلى رسوله ص وعلى اللغة، فإن هذه الكلمة ليست مما ع ُهِد زيادتها.

الوجه الثاني: أن هذا يتضمن إلغاء وجهه لفظًا ومعنى وأن لفظه زائد، ومعناه منتف ٍ[4].

الوجه الثالث: ما قاله البيهقي[5] في قوله تعالى: ﭽ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﭼ[6]، "فأضاف الوجه إلى الذات، وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: ﭽ ﮄ ﮈ ﭼ[7] ولو كان ذكر الوجه صلة، ولم يكن للذات صفة لقال: ذي الجلال والإكرام، فلما قال: ذو الجلال والإكرام علمنا أنه نعت للوجه،

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: ﭽ ﯔ ﯕ ﭼ ، برقم (4878)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، برقم (180).

(2) سبقت ترجمته (ص374).

(3) التوحيد، لابن خزيمة (1/31-32)، وانظر: حكايته أيضًا للإجماع (1/65).

(4) مختصر الصواعق المرسلة (2/387).

(5) سبقت ترجمته (ص171).

(6) سورة الرحمن، آية:27.

(7) سورة الرحمن، آية:27.

وهو صفة للذات"[1].

2- وأما تعليله على أن المراد بالوجه: الذات، أنه لا خصوص للوجه في البقاء، فهو معارض "بأنه لو لم يكن لله عز وجل وجه على الحقيقة لما جاز استعمال هذا اللفظ في معنى الذات، فإن اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل في معنى آخر، إلا إذا كان المعنى الأصلي ثابتًا للموصوف، حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم إلى لازمه"[2].

3- أما تأويله الوجه بملكه فباطل أيضًا، ومما يدل على بطلانه "أن الأشياء كلها ملك لله تعالى، فهل يجوز أن يقال: كل شيء هالك إ لا كل شيء؟"[3].

وتأويل العز لصفة الوجه مخالف لما عليه إمامه أبو الحسن الأ شعري، فقد أثبت صفة الوجه، وذكر الأدلة على إثباتها، ثم قال: "فأخبر سبحانه أنه له وجهًا لا يفنى ولا يلحقه الهلاك"[4].

تأويل العز لصفة العين:

لقد أوّل العز صفة العين الثابتة لله تعالى بالرؤية والإدراك و الحفظ وغيرها من التأويلات الباطلة.

يقول العز: "ويعبّر بالعين عن إدراك المبصرات؛ لأنها محل الإ دراك... فقوله: ﭽﯾ ﺋﺞ ﺋﺢ ﺋﻢ ﺋﻰﺋﻲ ﺑﺞ ﺑﺢ ﺑﺨ ﺑﻢ ﺑﻰﭼ[5] أي: بمرأى منا ، وكذلك قوله: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏﭼ[6]"[7].

وقال عند تفسيره لهذه الآيات ﭽﯾ ﺋﺞ ﺋﺢ ﺋﻢ ﺋﻰﺋﻲ ﺑﺞ ﺑﺢ ﺑﺨ ﺑﻢ ﺑﻰﭼ[8]: "ﭽﺋﻰﭼ: بحفظنا وعلمنا ومرأى منا، نحفظك ونحوطك فلا يصل إليك مـ ـَن أرادك بسوء"[9].

وفي قوله تعالى: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏﭼ[10] قال العز: "بمرأى منا،

(1) الاعتقاد، للبيهقي (ص89)، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة (387/2).
(2) شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص48).
(3) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للدكتور عبد الله الغنيمان (200/1).
(4) الإبانة عن أصول الديانة (ص55).
(5) سورة الطور، آية:48.
(6) سورة القمر، آية:14.
(7) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص239).
(8) سورة الطور، آية:48.
(9) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق د.بدر الصميط (839/3).
(10) سورة القمر، آية:14.

وحفظنا، أو بأوليائنا، يقال مات عين من عيون الله أي: ولي من أوليائه، أو بأعين الماء المنبعة"[1].

نقد تأويل العز لصفة العين:

ما ذهب إليه العز من تأويل صفة العين لله تعالى بالرؤية والإدراك... مخالف لما عليه السلف الصالح من إثبات الصفات كما جاءت من غير تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل.

وكان الواجب على العز إثبات صفة العين حقيقة كما وردت على الوجه اللائق به تعالى كما هو منهج السلف، يقول ابن خزيمة[2] بعد سرده للآيات التي تثبت صفة العين: "فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبت الخالق البارئ لنفسه من العين.

وغير مؤمن من ينفي عن الله تبارك وتعالى ما قد أثبته الله في محكم تنزيله ببيان النبي ص الذي جعله الله مبينًا عنه عز وجل، في قوله: ﭽﭧ ﭨﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳﭼ[3].

فبيّن النبي ص أن لله عينين، فكان بيانه موافقًا لبيان مُحكم التنزيل الذي هو مسطور بين الدفتين، مقروء في المحاريب و الكتاتيب"[4].

ودلّ على إثبات صفة العين من السنة قوله ص: **[ما من نبي ٍّ إلا وقد حذ ّر أمته الأعور َ، الكذاب َ، ألا إنه أعور ٌ وإن رب ّكم ليس بأعور َ ومكتوب ٌ بين عينيه كـ ف ر]**[5].

يقول البيهقي[6]: "وفي هذا نفي نقص العور عن الله سبحانه، وإثبات العين له صفة"[7].

وقال الإمام الدارمي[8]: "العور عند الناس ضد البصر، والأعور

---

(1) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق د. بدر الصميط (839/3).

(2) سبقت ترجمته (ص374).

(3) سورة النحل، آية:44.

(4) كتاب التوحيد (106/1-110).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﭽﭰ ﭱ ﭲﭼ، برقم (7408)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفتن، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، برقم (2933).

(6) سبقت ترجمته (ص171).

(7) الاعتقاد للبيهقي (ص91).

(8) تقدمت ترجمته (ص219).

عندهم ضد البصير بالعينين"[1].

ويقول أيضًا: "ففي تأويل قول رسول الله ص [إن الله ليس بأعور] بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور"[2].

ومن هذا يتبين لنا أن حديث الدجال يؤكد على إثبات أن لله عينين هي صفة من صفاته تعالى.

وقد جاء في القرآن إثبات الأعين بالجمع، والعين بالإفراد، وهذا لا يكون مسوِّغًا لنفي الصفة؛ لأن لغة العرب تتسع لذلك، فقد يُعبِّر عن الاثنين بلغة الجمع كقوله تعالى: ﭽ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﭼ[3] والمراد قلباكما، ويعبِّر بالواحد ويُراد به الاثنين كما نقول: رأيت بعيني، ولا يفهم من هذا أن المتكلم ليس له إلا عين واحدة فقط.

يقول ابن القيم: "إن لغة العرب متنوعة في إفراد المضاف وتثنيته وجمعه بحسب أحوال المضاف إليه، فإن أضافوا الواحد المتصل إلى مفرد أفردوه، وإن أضافوا إلى اسم جمع ظاهرًا أو مضمرًا جمعوه، وإن أضافوا إلى اسم مثنى فالأصح في لغتهم جمعه كقوله: ﭽ ﮗ ﮘ ﮙ ﭼ[4] وإنما هما قلبان، وكقوله: ﭽ ﭞ ﭟ ﭠ ﭼ[5]، وتقول العرب: اضرب أعناقهما، وهذا أفصح استعمالهم. وتارة يفردون المضاف فيقولون: لسانهما، وقلبهما. وتارة يثنون كقوله: "ظهراهما مثل ظهور الترسين" والقرآن إنما نزل بلغة العرب...

ولا يلتبس على السامع قول المتكلم: نزل بأعيننا، ونأخذ بأيدينا. ولا يفهم منه بشر على وجه الأرض عيونًا كثيرة على وجه واحد"[6].

تأويل العز بن عبد السلام للعلو والفوقية.

لقد أوّل العز صفة العلو الثابتة لله تعالى بعلو الشرف والكمال و المكانة والشأن.

يقول[7]: "وأما علو الرب ـ سبحانه وتعالى ـ فإنه مجازي أيضًا

(1) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد ضمن عقائد السلف (ص 401).
(2) المصدر السابق (ص406).
(3) سورة التحريم، آية:4.
(4) سورة التحريم، آية:4.
(5) سورة المائدة، آية:38.
(6) مختصر الصواعق المرسلة (38/1).
(7) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص97).

كعلو الدرجات المعنوية، فهو علو شرف وكمال، لا علو إحياز وأمكنة... وكذلك فوقيته مثل قوله: ﭽﺋﻢ ﺋﻰ ﺋﻲ ﺑﺠﺒﺢ ﺑﺦ ﺑﻢ ﺑﻰﭼ[1].

وقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﭼ[2]: ("من فوقهم": أي هو فوقهم بالقهر والإمكان دون الجهة والمكان، كقوله عز وجل: ﭽﺋﯘ ﺋﯙ ﺋﯚﭼ[3] أو عذاب ربهم"[4].

وقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟﭼ[5]: " ﭽﮝﭼ: شأنه ولا يوصف بأنه رفيع؛ لأنها لا تستعمل إلا في ارتفاع المكان، والعلي منقول من علو المكان إلى علو الشأن"[6].

نقد تأويل العز للعلو:

ما قرّره العز من نفي علو الله الذاتي خلاف ما دلت عليه النصوص الكثيرة، وشهد به العقل والفطرة، وأجمع عليه سلف الأمة من أن الله له العلو الذاتي، كما له علو الشأن والقهر، أما الأدلة من القرآن على علو الله تعالى على خلقه فقد جاءت متنوعة العبارة، ومن ذلك:

1- التصريح بالفوقية مقرونة بأداة (من) المعينة لفوقية الذات نحو: ﭽﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﭼ[7].

2- التصريح بالعروج إليه، نحو: ﭽﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆﭼ[8].

3- التصريح بالصعود إليه، كقوله: ﭽﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦﭼ[9].

4- التصريح برفعه بعض المخلوقات إليه، كقوله: ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝﭼ[10]، وقوله: ﭽﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫﭼ[11].

5- التصريح بالعلو المطلق الدال على جميع مراتب العلو، ذاتًا،

(1) سورة الأنعام، آية:18.
(2) سورة النحل، آية:50.
(3) سورة الأعراف، آية:127.
(4) تفسير القرآن العظيم من سورة يونس إلى سورة الكهف، تحقيق عبد الله بافرج (445/2).
(5) سورة غافر، آية:12.
(6) تفسير القرآن اختصار النكت للماوردي للعز بن عبد السلام (111/3)، تحقيق د.عبد الله الوهيبي.
(7) سورة النحل، آية:50.
(8) سورة المعارج، آية:4.
(9) سورة فاطر، آية:10.
(10) سورة النساء، آية:158.
(11) سورة آل عمران، آية:55.

وقدرًا، وشرعًا: ﭽ ﯫ ﯬ ﯭ ﭼ[1]،ﭽ ﭧ ﭨ ﭩ ﭼ[2]،ﭽ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﭼ[3][4].

والأدلة من السنة كثيرة، منها:

1- حديث أبي هريرة ت عن النبي ص قال: [إن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي سبقت غضبي][5].

2- قصة معاوية بن الحكم السلمي في مكة لجاريته:

قال: ...فأتيت رسول الله ص فعظم ذلك علي، قلت: يا رسول الله، أفلا أعتقها؟ قال: [ائتني بها]. فأتيته بها، فقال لها: [أين الله؟] قالت: في السماء. قال: [من أنا] قالت: أنت رسول الله، قال: [أعتقها، فإنها مؤمنة][6].

3- حديث أبي هريرة ت أن رسول الله ص قال: [الملائكة يتعاقبون فيكم، ملائكة الليل، وملائكة النهار، ويجتمعون في صلاة الفجر، وصلاة العصر، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم فيسألهم ـ وهو أعلم بهم ـ كيف تركتم عبادي؟ فيقولون أتيناهم وهم يصلون، وتركناهم وهم يصلون] متفق عليه[7].

4- إشارته ص بأصبعه في حجة الوداع [... وأنتم تسألون عني فما أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت. فقال بأصبعه السبابة يرفعها إلى السماء وينكتها إلى الناس: اللهم اشهد، اللهم اشهد، ثلاث مرات][8].

---

(1) سورة البقرة، آية:255.
(2) سورة سبأ، آية:23.
(3) سورة الشورى، آية:51.
(4) شرح الطحاوية (437/2-438) باختصار.
(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ﭽ ﯢ ﯣ ﯤ ﭼ، برقم (7422)، ومسلم في صحيحه، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، برقم (2751).
(6) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته، (381/1-382) برقم (537).
(7) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، برقم (555)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح و العصر والمحافظة عليهما، برقم (211).
(8) أخرجه مسلم في صحيحه ـ من حديث جابر الطويل ـ، كتاب الحج ، باب حجة النبي ص، برقم (1218).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله ص من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة، مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر في أن الله تعالى هو العلي الأعلى، وهو فوق كل شيء،... وأنه فوق السماء...، ثم عن السلف في ذلك من الأقوال، ما لو جمع ُ لبلغ مئين وألوفًا، ثم ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ص، ولا عن أحد من سلف الأمة، ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك، لا نصـ ًا ولا ظاهرًا"[1].

وأما دلالة الفطرة: فإن كل بني آدم مفطورون على الإقرار بعلو الله على خلقه، فكل مـ َن توجـ ّه إلى الله تعالى بالدعاء يرفع يديه إلى جهة العلو وربما بصره وقلبه، وهذه الحقيقة يجدها كل إنسان من نفسه، ولا يستطيع أحد دفعها وإنكارها.

وقد روي في ذلك أن الشيخ أبا جعفر الهمذاني[2] حضر مجلس الأستاذ أبي المعالي[3] الجويني المعروف بإمام الحرمين، وهو يتكلم في نفي صفة العلو، ويقول: "كان الله ولا عرش، وهو الآن على ما كان". فقال الشيخ أبو جعفر: "أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا؟ فإنه ما قال عارف قط: يا الله، إلا وجد في قلبه ضرورة تطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فكيف ندفع هذه الضرورة عن أنفسنا؟ قال: فلطم أبو المعالي عن رأسه ونزل ـ وأظنه ـ قال: وبكى! وقال: حيـ ّرني الهمداني، حيـ ّرني الهمداني"[4].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "علو الخالق على المخلوق وأنه فوق العالم أمرٌ مستقر في فطر العباد، معلوم لهم بالضرورة، كما اتفق عليه جميع الأمم، إقرار ًا بذلك وتصديقًا، من غير أن يتواطؤوا على ذلك ويتشاعروا، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون التصديق بذلك في فطرهم. وكذلك هم عندما يضطرون إلى قصد الله وإرادته، مثل قصده عند الدعاء والمسألة يضطرون إلى توجه

---

(1) الحموية (ص216-232).

(2) هو: محمد بن أبي علي الحسن بن محمد بن عبدالله الهمذاني، أبو جعفر، الإمام الحافظ الرحّال الزاهد، من أئمة الأثر ومن كبراء الصوفية. توفي سنة (531هـ). انظر: السير (101/20)، وشذرات الذهب (97/4).

(3) سبقت ترجمته (ص167).

(4) مجموع الفتاوى (44/4، 61)، وشرح العقيدة الطحاوية (445/2-446).

قلوبهم إلى العلو إليه، لا يجدون في قلوبهم توجهًا إلى جهة أخرى، و لا استواء الجهات كلها عندهم وخلو القلوب عن قصد جهة من الجهات، بل يجدون قلوبهم مضطرة إلى أن تقصد جهة علوهم دون غيرها من الجهات.

فهذا يتضمن بيان اضطرارهم إلى قصده في العلو، وتوجههم عند دعائه إلى العلو، والأول يتضمن فطرتهم على الإقرار بأنه في العلو والتصديق بذلك[1].

والأدلة العقلية على ثبوت: علو الله على خلقه كثيرة منها:

1- العلم البديهي القاطع بأن كل موجودين، إما أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر، قائمًا به كالصفات، وإما أن يكون قائمًا بنفسه بائنًا من الآخر.

2- أنه لما خلق العالم، فإما أن يكون خلقه في ذاته، أو خارجًا عن ذاته، والأول باطل، أما أولًا: فبالاتفاق، وأما ثانيًا: فلأنه يلزم أن يكون محلًا للخسائس والقاذورات تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، والثاني يقتضي كون العالم واقعًا خارج ذاته فيكون منفصلًا فتعيّنت المباينة؛ لأن القول بأنه غير متصل بالعالم، وغير منفصل عنه غير معقول.

3- أن كونه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه يقتضي نفي وجوده بالكلية، لأنه غير معقول، فيكون موجودًا إما داخله وإما خارجه، والأول باطل، فتعين الثاني، فلزمت المباينة[2].

وبذلك يتضح أن نفي العز لعلو الله على خلقه علوًّا ذاتيًّا مخالف لدلالة السمع والفطرة والعقل.

وأما تأويله للنصوص الدالة على العلو والفوقية لله تعالى بعلو المكانة والمجد والكمال وفوقية القهر والإمكان، وحملها على المجاز، هذا قول باطل، فالمسلم لا ينكر أن الله عالٍ بمكانته وشرفه وكماله. لكن ليس هو المراد بهذه الآيات؛ لأنها صريحة في علو وفوقية الذات.

وقد قرر ابن القيم أن إنكار حقيقة فوقية الله تعالى وحملها على المجاز باطل من وجوه عديدة منها:

---

(1) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (5/7)، ومجموع الفتاوى (152/5، 275-276).

(2) شرح العقيدة الطحاوية (335/2).

1- "أنه قد جاءت فوقية الرب مقرونة بمن كقوله تعالى: ﭽ ﯖ ﯗ ﯘ ﭼ[1]، فهذا صريح في فوقية الذات، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة؛ لعدم استعمال أهل اللغة له.

2- ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة ت عن النبي ص قال: [لما قضى الله الخلق كتب في كتاب عنده فوق العرش أن رحمتي سبقت غضبي]. وفي لفظ: [فهذه عنده فوق العرش].

فتأمل قوله: [فهو عنده فوق العرش]، هل يصح حمل الفوقية على المجاز، وفوقية الرتبة والفضيلة بوجه من الوجوه؟

ثم ذكر جملة من الأحاديث.

3- أنه لو كانت فوقيته سبحانه مجازًا لا حقيقة لها لم يتصرف في أنواعها وأقسامها ولوازمها، ولم يتوسع فيها غاية التوسع، فإن فوقية الرتبة والفضيلة لا يتصرف في تنويعها إلا بما شاكل معناها، نحو قولنا: هذا خير من هذا وأفضل وأجل وأعلى قيمة ونحو ذلك.

وأما فوقية الذات: فإنها تتنوع بحسب معناها، فيقال فيها استوى وعلا وارتفع، وصعد إليه كذا، ويصعد إليه، وينزل من عنده، وهو عال على كذا، ورفيع الدرجات، وترفع إليه الأيدي، ويجلس على كرسيه، وأنه يطلع على عباده من فوق سبع سماوات، وأن عباده يخافونه من فوقهم، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأنه يبرم القضاء من فوق عرشه، وأنه دنا من رسوله وعبده لما عرج به إلى فوق السماوات حتى صار قرب قوسين أو أدنى، وأن عباده المؤمنين إذا نظروا إليه في الجنة رفعوا رؤوسهم.

فهذه لوازم الأنواع كلها، وأنواع فوقية الذات ولوازمها، لا أنواع فوقية الفضيلة والمرتبة، فتأمل هذا الوجه حق التأمل تعلم أن القوم أفسدوا اللغة والفطرة والعقل والشرع[2].

تأويل العز لصفة الاستواء.

تأول العز صفة الاستواء الثابتة لله تعالى بالاستيلاء أو استواء أمره مدعيًا فيها المجاز.

يقول العز: "استواؤه على العرش وهو مجاز عن استيلائه على ملكه وتدبيره إياه.

(1) سورة النحل، آية:50.
(2) مختصر الصواعق (416/2).

قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف أو دم مهراق[1]

وهو مجاز التمثيل فإن الملوك يدبِّرون ممالكهم إذا جلسوا على أسرتهم، وله مثالان: أحدهما: قوله: ﭽﮑ ﮒ ﮓ ﮔﭼ[2]. الثاني: ﭽﮈ ﮉ ﮊ ﮋﭼ[3].

وأما قوله ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚﭼ[4] فمعناه: ثم قصد إلى السماء، ويحتمل ثم استوى أمره وخلقه إلى السماء، وكلاهما مجاز لا يترجح أحدهما إلا بدليل من خارج"[5].

وقال أيضًا في قوله تعالى: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧﭼ[6]: " ﭽﯘ ﯙ ﯚﭼ: عمد إليها أو استوى أمره إليها..."[7].

نقد تأويل العز لصفة الاستواء.

تبيَّن لنا أن العز ادَّعى المجاز في الاستواء وتأوله بالاستيلاء، وهذا مذهب باطل مردود بأدلة الكتاب والسنة وإجماع السلف، وأيضًا بلغة العرب.

1- أما الأدلة من القرآن:

فقد ورد استواء الله على عرشه في سبع آيات، وقد تقدم ذكر بعضها، وهي تدل على إثبات الاستواء حقيقة وتبطل دعوى المجاز؛ لأنه قد اطَّرد في جميع الآيات بلفظ الاستواء دون الاستيلاء.

يقول ابن القيم: "إن هذا اللفظ قد اطَّرد في القرآن والسنة، وحيث ورد بلفظ الاستواء دون الاستيلاء، ولو كان معناه استولى لكان استعماله في أكثر مورده كذلك، فإذا جاء موضع أو موضعين بلفظ استوى حمل على معنى: استولى؛ لأنه المألوف المعهود، وأما أن يأتي إلى لفظ قد اطرد استعماله في جميع موارده على معنى

---

(1) أورده الجوهري في الصحاح مادة (سوا) (2385/6)، وعنه ابن منظور في اللسان مادة (سوا) (414/14) ولم ينسباه لأحد.
(2) سورة الأعراف، آية:54.
(3) سورة طه، آية:5.
(4) سورة فصلت، آية:11.
(5) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص110). وانظر: الملحة في الاعتقاد ضمن رسائل في التوحيد (ص11-12).
(6) سورة فصلت، آية:11.
(7) تفسير القرآن اختصار النكت للماوردي (126/3).

واحد فيدعى صرفه في الجميع إلى معنى لم يعهد استعماله فيه ففي غاية الفساد، ولم يقصده ويفعله من قصد البيان، وهذا لو لم يكن في السياق ما يأبى حمله على غير معناه الذي اطّرد استعماله فيه فكيف وفي السياق ما يأبى ذلك؟"[1].

2- الأدلة من السنة:

1- ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ص يقول: [كَتَبَ اللَّهُ مقادير الخلائق قَبْلَ أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعَرشُهُ على الماء][2].

2- حديث عمران عن النبي ص قال: [كان اللَّهُ ولم يَكُن شيءٌ قبْلَهُ، وكان عرشُهُ على الماء...][3].

3- أجمع أهل السنة على أن الله تعالى مستوٍ على عرشه على الحقيقة لا على المجاز، يقول ابن القيم: "الإجماع منعقد على أن الله سبحانه استوى على عرشه حقيقة لا مجازًا.

قال الإمام أبو عمر الطلمنكي[4] أحد أئمة المالكية، وهو شيخ أبي عمر بن عبد البر في كتابه الكبير سماه "الوصول إلى معرفة الأصول"، فذكر فيه من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم وأقوال مالك وأئمة أصحابه ما إذا وقف عليه الواقف، علم حقيقة مذهب السلف، وقال في هذا الكتاب: (أجمع أهل السنة على أن الله تعالى على عرشه على الحقيقة لا على المجاز)[5].

4- الثابت عن أئمة اللغة: أن معنى الاستواء هو: العلو، والا

(1) مختصر الصواعق المرسلة (354/2-355).

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، (برقم2653).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ﭼﯘ ﯙ ﯚ ﯛﭼ ، برقم (7418).

(4) هو: أحمد بن محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي، أبو عمر الطلمنكي. كان من بحور العلم، أَدْخَلَ الأندلس علمًا جمًّا نافعًا، وكان عجبًا في حفظ علوم القرآن، وكان سيفًا مجردًا على أهل الأهواء والبدع، قامعًا لهم، شديدًا في السنة. توفي سنة 429هـ.

انظر: السير (566/17)، وبغية الملتمس (ص139)، وشذرات الذهب (243/3، 244).

(5) مختصر الصواعق المرسلة (357/2).

ارتفاع، والصعود، والاستقرار[1].

5- وكذلك السلف: فسّروا الاستواء بالارتفاع والعلو والاستقرار.

روى الإمام ابن جرير الطبري[2] بسنده عن الربيع بن أنس: ﭽﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸﭼ[3] يقول: (ارتفع إلى السماء)[4].

وروى اللالكائي[5] بسنده عن بشر بن عمر قال: "سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍﭼ[6].. قال: على العرش استوى: ارتفع"[7].

قال الإمام ابن عبد البر[8]: "الاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه، قال أبو عبيدة في قوله تعالى: ﭽﯘﭼ قال: علا، قال: وتقول العرب استويت فوق الدابة، واستويت فوق البيت... والاستواء الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله عز وجل وقال: ﭽﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶﭼ[9]، وقال: ﭽﯘ ﯙ ﯚﭼ[10]، وقال: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖﭼ[11]، وقال الشاعر:

فأوردتهم ماء بفيفاء قفرة　　　وقد حلق النجم اليماني فاستوى[12]

وهذا لا يجوز أن يتأوّل فيه أحد: استولى، لأن النجم لا يستولي، وقد ذكر النضر بن شميل[13] وكان ثقة مأمونًا جليلًا في

---

(1) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (85/13)، ولسان العرب لابن منظور (414/14) [مادة: سوى].

(2) تقدمت ترجمته (ص80).

(3) سورة البقرة، آية:29.

(4) تفسير الطبري (456/1).

(5) سبقت ترجمته (ص291).

(6) سورة طه، آية:5.

(7) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (440/3).

(8) سبقت ترجمته (ص88).

(9) سورة الزخرف، آية:13.

(10) سورة هود، آية:44.

(11) سورة المؤمنون، آية:28.

(12) لم أجد قائله.

(13) هو: النضر بن شميل بن خرشة المازني التميمي، أبو الحسن النحوي البصري، كان إمامًا في العربية والحديث، وهو أول من أظهر السنة في خراسان، أخرج كتبا كثيرة لم يسبقه إليها أحد. توفي سنة (203هـ) وله 82 سنة.

علم الديانة واللغة، قال: [حدثني الخليل[1] وحسبك بالخليل قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي، وكان من أعلم من رأيت فإذا هو على سطح، فسلمنا فرد علينا السلام، وقال لنا: استووا فبقينا متحيِّرين، ولم ندر ما قال؟ قال: فقال لنا أعرابي إلى جنبه: إنه أمركم أن ترتفعوا، قال الخليل: وهو من قول الله عز وجل ﭽ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﭼ[2] فصعدنا إليه...][3].

وقد بيَّن شيخ الإسلام ابن تيمة فساد تأويل استوى باستولى من عدة أوجه منها:

1- (أن هذا التفسير لم يفسِّره أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين، فإنه لم يفسِّره أحد في الكتب الصحيحة عنهم، بل أول من قال ذلك: بعض الجهمية والمعتزلة، كما ذكره أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات وكتاب الإبانة).

2- (أن معنى هذه الكلمة مشهور، ولهذا لما سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن ومالك بن أنس عن قوله: ﭽ ﮈ ﮉ ﮊ ﭼ[4] قالا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

ولا يريدان: الاستواء معلوم في اللغة دون الآية ـ لأن السؤال عن الاستواء في الآية كما يستوي الناس).

3- (أنه لو لم يكن معنى الاستواء في الآية معلومًا لم يحتج أن يقول الكيف مجهول؛ لأن العلم بالكيف لا ينفي إلا ما قد علم أصله، كما نقول: إنا نُقر بالله ونؤمن به، ولا نعلم كيف هو).

4- (الاستيلاء سواء كان بمعنى القدرة أو القهر، أو نحو ذلك هو عام في المخلوقات كالربوبية، والعرش، وإن كان أعظم المخلوقات، ونسبة الربوبية إليه لا تنفي نسبتها إلى غيره، كما في قوله: ﭽ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﭼ[5]، فلو كان استوى بمعنى: استولى، كما هو عام في الموجودات كلها لجاز مع إضافته إلى العرش أن يقال: استوى على الماء، وعلى الهواء، والبحار والأرض وعليها ودونها ونحوها، إذ هو مستوٍ على العرش. فلما اتفق المسلمون على أنه يقال: استوى على

انظر: السير (328/9)، ووفيات الأعيان (5/397-405).

(1) سبقت ترجمته (ص148).

(2) سورة فصلت، آية:11.

(3) التمهيد (7/131-132).

(4) سورة طه، آية:5.

(5) سورة المؤمنون، آية:86.

العرش، ولا يقال: استوى على هذه الأشياء مع أنه يقال: استولى على العرش والأشياء علم أن معنى استوى خاص بالعرش ليس عامًّا كعموم الأشياء)[1].

يقول ابن القيم: (أنه إذا فسِّر الاستواء بالغلبة والقهر عاد معنى هذه الآيات كلها إلى أن الله تعالى أعلم عباده بأنه خلق السموات والأرض، ثم غلب العرش بعد ذلك، وقهره، وحكم عليه، أفلا يستحي من الله مَن في قلبه أدنى وقار لله بكلامه أن ينسب ذلك إليه، وأنه أراده بقوله: ﭽﮈ ﮊ ﮋﭼ[2] أي: اعلموا يا عبادي أني بعد فراغي من خلق السموات والأرض غلبت عرشي وقهرته واستوليت عليه)[3].

أما استدلال العز بقول الشاعر:

قد استوى بشرًا على العراق من غيرِ سيفٍ أو دمٍ مهراق

فباطل من وجوه:

1- أن هذا البيت غير معروف قائله، ولا هو موجود في دواوين العرب وأشعارهم فكيف يحتج به؟

2- أنه محرف فلفظه (بشر قد استولى على العراق...).

3- أنه لو صح هذا البيت وصحَّ أنه غير محرف لم يكن فيه حجة، بل هو حجة عليهم، فإن بشرًا هذا كان أخا عبد الملك بن مروان، وكان أميرًا على العراق فاستوى على سريرها كما هي عادة الملوك ونوابهم أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه، ولو كان المراد بالبيت: استيلاء القهر والملك لكان المستوى على العراق عبد الملك بن مروان لا أخوه بشرًا؛ فإن بشرًا لم يكن ينازع أخاه عبد الملك، ولا يقال لمن استولى على بلدة ولم يدخلها ولم يستقر فيها بل بينه وبينها بعد كثير إنه قد استوى عليها، فلا يقال: استوى أبو بكر على الشام، ولا استوى عمر على مصر والعراق[4].

4- أنه روى عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا: لا يجوز استوى بمعنى: استولى إلا في حق من كان عاجزًا ثم ظهر، والله سبحانه لا

---

(1) مجموع الفتاوى (5/144-145).
(2) سورة طه، آية:5.
(3) مختصر الصواعق (2/363).
(4) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (2/360-361).

يعجزه شيء، والعرش لا يغالبه في حال، فامتنع أن يكون بمعنى استولى)[1].

وبذلك يتبين لنا بطلان ما ذهب إليه العز بن عبد السلام في تفسير الاستواء بالاستيلاء، وكان الواجب عليه أن يثبت صفة الا ستواء حقيقة كما يليق بجلاله تعالى وعظمته، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط من أن اللّٰه مستوٍ على عرشه استواءً يليق بجلاله ويختص به)[2].

تأويل العز لصفة النزول:

صفة النزول من الصفات التي ادعى فيها العز المجاز[3] وتأولها.

قال العز: (وأما نزوله ـ تعالى ـ فعبارة عن لطفه وعطفه، ورفقه بخلقه؛ لأن ذلك لازم لمن نزل إلى عباده، ناظرًا إليهم، ومستعرضًا لحاجاتهم، ولذلك يقول: **[هل من داع ٍ فأستجيب ُ له، هل من سائل ٍ فأعطي َه، هل من مستغفر ٍ فأغفر ُ له؟ ثم يبسط ُ يديه م َن يقرض ُ غير َ عديم ٍ ولا ظلوم ٍ]**[4])[5].

نقد تأويل العز لصفة النزول

ما ذهب إليه العز من تأويل صفة النزول وادعائه المجاز فيها مخالف لمذهب السلف الصالح الذين يثبتون لله الصفات الواردة من غير تأويل ولا تمثيل ولا تحريف ولا تكييف.

فالنزول من صفات اللّٰه الفعلية الاختيارية التي يفعلها متى شاء وكيف شاء على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى، وقد تواترت النصوص على إثبات هذه الصفة منها:

1- حديث أبي هريرة ت أن رسول اللّٰه ص قال: **[ينزل ُ رب ُنا تبارك وتعالى في كل ِّ ليلة ٍ إلى سماء ِ الد ُنيا، حين يبقى ثلث ُ الليل ِ الأخير ُ، فيقول: م َن يدعوني فأستجيب**

(1) مجموع الفتاوى (146/5).
(2) الفتوى الحموية الكبرى (ص275).
(3) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (106).
(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، برقم (758).
(5) الإمام في بيان أدلة الأحكام (233).

َ له؟ ومَن يسألُني فأعطيَه؟ ومَن يستغفرُني فأغفرَ له؟][1].

2- عن رفاعة بن عرابة الجهني ت أن رسول الله ص قال: [إذا مضى شطرُ الليلِ أو ثلثاه ينزلُ اللهُ تبارك وتعالى إلى السماءِ الدنيا، فيقول: لا أسألُ عن عبادي غيرِي مَن ذا الذي يسألُني فأعطيَه، مَن ذا الذي يستغفرُني فأغفرَ له، مَن ذا الذي يدعوني فأستجيبَ له حتى ينفجرَ الصبحُ][2].

يقول ابن تيمية: "وأحاديث النزول متواترة عن النبي ص رواها أكثر من عشرين نفسًا من الصحابة بمحضر بعضهم من بعض، و المستمع لها منهم يصدق المحدث بها ويقرُّه، ولم يُنكرها أحد منهم، ورواه أئمة التابعين رووا ذلك وأودعوه كتبهم، وأنكروا على مَن أنكره"[3].

وقال ابن القيم: "ونزول الرب تبارك وتعالى إلى سماء الدنيا قد تواترت به الأخبار عن رسول الله ص رواه عنه نحو ثمانية وعشرين نفسًا من الصحابة"[4].

وقد أجمع سلف الأمة وأئمتها على إثبات صفة النزول لله تعالى، ونقل إجماعهم على ذلك أكثر من تسعة عشر إمامًا، منهم الإمام الشافعي حيث يقول: (القول في السنة التي أنا عليها ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديث الذين رأيتهم وأخذت عنهم مثل: سفيان ومالك وغيرهما، الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وأن الله على عرشه في سمائه، يقرب من خلقه كيف شاء، وأن الله ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء)[5].

وأقوال السلف صريحة في إثبات صفة النزول لله تعالى منها:

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التهجد، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل، برقم (1145)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الترغيب في الدعاء و الذكر في آخر الليل والإجابة فيه، برقم (758).

(2) ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في أي ساعات الليل أفضل، برقم(1367)، وقال الألباني في صحيح الجامع الصغير (رقم1917) صحيح.

(3) التسعينية (607/7) ضمن الفتاوى الكبرى.

(4) مختصر الصواعق المرسلة (420/2).

(5) العلو للذهبي (1055/2).

قول ابن خزيمة[1]: "نشهد شهادة مقر ٍ بلسانه، مصدق بقلبه، متيقن بما في هذه الأخبار من ذكر نزول الرب من غير أن نصف الكيفية؛ لأن نبينا المصطفى ص لم يصف لنا كيفية نزول خالقنا إلى سماء الدنيا وأعلمنا أنه ينزل ـ جل وعلا ـ لم يترك ولا نبيه × بيان ما بالمسلمين بحاجة إليه من أمر دينهم، فنحن قائلون مصدقون بما في هذه الأخبار من ذكر النزول غير متكلفين القول بصفته أو بصفة الكيفية، إذ النبي ص لم يصف لنا كيفية النزول"[2].

وقال الإمام إسماعيل الصابوني[3]: "ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين، ولا تمثيل، ولا تكييف، بل يثبتون ما أثبته رسول الله ص، وينتهون فيه إليه، ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكلون علمه إلى الله"[4].

وقال أيضًا: "فلما صح َّ خبر النزول عن الرسول ص أقر َّ به أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول، على ما قاله رسول الله ص، ولم يعتقدوا تشبيهًا له بنزول خلقه ولم يبحثوا عن كيفيته؛ إذ لا سبيل إليها بحال، وعلموا وتحققوا، واعتقدوا أن صفات الله سبحانه، لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، تعالى الله عما يقول المشب ِّهة، والمعط ِّلة علو ًّا كبيرًا"[5].

وقال الإمام الآج ُر ِّي[6]: "باب الإيمان والتصديق بأن الله عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة: الإيمان بهذا واجب، ولا يسع المسلم العاقل أن يقول كيف ينزل؟!..."[7].

هذا هو مجمل ما عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم من إثبات صفة النزول لله تعالى من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، قال تعالى: ﭽ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ

---

(1) سبقت ترجمته (ص374).
(2) التوحيد لابن خزيمة (275/1).
(3) إسماعيل بن عبدالرحمن بن أحمد الصابوني، أبو عثمان النيسابوري، الشافعي، الواعظ، المفس ِّر، المصنف، أحد أئمة السنة، صاحب كتاب "عقيدة السلف أصحاب الحديث". توفي سنة 449هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (40/18-44) شذرات الذهب (282/3-283).
(4) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص191).
(5) المصدر السابق (ص232).
(6) سبقت ترجمته (ص393).
(7) الشريعة للآجري (1124/3).

ٺ ٿٹٺ ٿ ٹڃ[1].

وأقوالهم في ذلك أكثر من أن تـ ُحصـ َر في هذا المقام.

وأما تأويل العز بأن النزول عبارة عن اللطف والعطف والرفق بـ الخلق فباطل من وجوه:

1- أن نزول الخالق سبحانه وتعالى ليس مماثلًا لنزول المخلوق فإن الله لا يشبه شيئًا في ذاته ولا صفاته.

يقول ابن القيم: "إن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه، وإتيانه وهبوطه ودنوه، وهو أن يفرغ مكانًا ويشغل مكانًا نفت حقيقة ذلك فوقعت في محذورين: محذور التشبيه ومحذور التعطيل، ولو علمت هذه العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه وإتيانه لا يشبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه، كما أن سمعه وبصره وعلمه وحياته كذلك، بل يده الكريمة ووجهه الكريم كذلك، وإذا كان نزولًا ليس كمثله نزول، فكيف تنفى حقيقته؟ فإن لم تنف، المعطلة ذاته وصفاته وأفعاله بالكلية وإلا تناقضوا، فإنهم أي معنى أثبتوه لزمهم في نفيه ما ألزموا به أهل السنة المثبتة ما أثبت لنفسه، ولا يجدون إلى الفرق سبيلًا، فلو كان الرب سبحانه مماثلًا لخلقه لزم من نزوله خصائص نزولهم ضرورة ثبوت أحد المثلين للآخر".

2- أن النبي ص صرح بالنزول مضافًا إلى الله سبحانه في جميع الأحاديث. يقول ابن القيم: "إن أعلم الخلق بـالله وأنصحهم للأمة وأقدرهم على العبارة التي لا توقع لبسًا قد صر ّح بالنزول مضافًا إلى الرب في جميع الأحاديث، ولم يذكر في موضع واحد ما ينفي الحقيقة، بل يؤكد، فلو كانت الحقيقة باطلة، وهي منفية، لزم القدح في علمه أو نصوحه أو بيانه"[2].

3- أن نزول الرفق واللطف والعطف والرحمة ليست محددة بوقت معين كما أن نزولها يستلزم نزول ذاته سبحانه قطعًا. يقول ابن القيم: "أن نزول رحمته وأمره لا يختص بالثلث الأخير، ولا بوقت دون وقت، فلا تنقطع رحمته، ولا أمره عن العالم العلوي و السفلي طرفة عين"[3].

---

(1) سورة الشورى، آية:11.
(2) مختصر الصواعق (425/2).
(3) المصدر السابق (447/2).

"ويقال: أتريدون رحمته وأمره وصفته القائمة بذاته؟ أم مخلوقًا منفصلًا سميتموه رحمة وأمرًا؟ فإن أردتم الأول فنزوله يستلزم نزول الذات ومجيئها قطعًا، وإن أردتم الثاني كان الذي ينزل ويأتي لفصل القضاء مخلوقًا محدثًا لا رب العالمين، وهذا معلوم البطلان قطعًا، وهو تكذيب صريح للخبر"[1].

4- أنه قال: [ينزل ُ اللهُ ُ إلى السمـاء ِ الدنيا، فيقول ُ: مَن ذا الذي يدعوني فأستجيب َ له؟ من ذا الذي يسألُني فأعطيَه؟ مَن ذا الذي يستغفرُني فأغفر َ له؟ حتى يطلع ُ الفجر ُ][2].

ومعلوم أنه لا يجيب الدعاء ويغفر الذنوب ويعطي كل سائل سؤله إلا الله وأمره ورحمته لا تفعل شيئًا من ذلك.

5- نزول أمره ورحمته لا تكون إلا منه، وحينئذ فهذا يقتضي أن يكون هو فوق العالم، فنفس تأويله يبطل مذهبه، ولهذا قال بعض النفاة لبعض المثبتين: ينزل أمره ورحمته، فقال المثبت: فمَن ينزل؟ ما عندك فوق شيء، فلا ينزل منه لا أمر ولا رحمة ولا غير ذلك؟! فبُهِت النافي"[3].

تأويل العز لصفة الضحك:

يرى العز عدم جواز اتصاف الله تعالى بحقيقة الضحك؛ لأنها نقص، وإنما يتصف بها مجازًا[4].

ولذلك تأوّل ضحك الله تعالى الوارد في الأحاديث النبوية التي ذكرها بالرضى والقبول، واستشهد على ذلك بكلام العرب.

قال العز: "الضحك وله مثالان:

أحدهما: قوله عليه الصلاة والسلام: [فيتجلى لهم يضحك][5].

الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام: [حتى يضحك الله منه][6].

---

(1) مجموع الفتاوى (416/5).

(2) مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، برقم (758).

(3) مختصر الصواعق (446/2).

(4) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص104).

(5) جزء من حديث طويل أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة فيها منزلة، برقم (191).

(6) رواه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﭽ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞﭼ، برقم (7437)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، برقم (182).

وله معان ٍ:

أحدهما: أن يريد الرب بمن أطاعه ما يريده الضاحك بمن أضحكه.

الثاني: أن يعامله معاملة الضاحك من أضحكه.

الثالث: أنه لما أشبهت معاملته معاملة الضاحك بمن أضحكه، تجوز عنها بالضحك، ووصف الله سبحانه بالضحك محمول على الرضى والقبول؛ إذ الضحك في البشر علامة على ذلك. ويقال: ضحكت الأرض إذا ظهر نباتها، وفي الحديث: [فيبعث ُ الله ُ سحابًا فيضحك ُ أحسن َ الضحك ِ](1).

فجعل انجلاءه عن البرق ضحكًا مجازًا..."(2).

نقد تأويل العز لصفة الضحك:

من خلال عرض رأي العز في صفة الضحك يتبين لنا أنه تأولها بعدة تأويلات، بما يصدر عنها من آثار، وبالإرادة، وبالرضى والقبول.

وهذا تعطيل للصفة وصرف لها عن ظاهرها المتبادر، وبذلك يكون العز قد خالف مذهب السلف فإن صفة الضحك ثابتة لله تعالى بالأحاديث المتواترة عن النبي ص(3)، وإضافة لما سبق نذكر حديث عبد الله بن مسعود ت، وفيه: فضحك ابن مسعود فقال: ألا تسألوني مما أضحك؟ فقالوا: مم تضحك؟ قال: هكذا ضحك رسول الله ص، فقالوا: مم تضحك يا رسول الله؟ قال: [من ضحك رب العالمين حين قال: ـ أي الرجل الذي هو آخر ُ م َن يدخل ُ الجنة َ ـ أتستهزء مني وأنت رب العالمين؟ فيقول: إني لا أستهزئ ُ منك، ولكني على ما أشاء ُ قدير ٌ](4).

وقد نص أئمة السنة على إثبات صفة الضحك لله تعالى كما جاءت على ما يليق بجلاله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل.

---

(1) جزء من حديث رواه أحمد (435/2)، والبيهقي في الأسماء والصفات (ص 473)، والآجري في الشريعة (637/1) وهو حديث حسن.

(2) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص107-108).

(3) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (614/6)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (126-130/2).

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب آخر أهل النار خروجا، برقم(187).

قال الإمام ابن خزيمة[1]: "باب ذكر إثبات ضحك ربنا عز وجل بلا صفة تصف ضحكه جل ثناؤه، ولا يشبه ضحكه بضحك المخلوقين، وضحكهم كذلك، بل نؤمن بأنه يضحك كما أعلم النبي ص، ونسكت عن صفة ضحكه جل وعلا، إذ الله عز وجل استأثر بصفة ضحكه، فلم يُطلعنا على ذلك، فنحن قائلون بما قال النبي ص، مصدقون بذلك بقلوبنا، منصتون عما لم يُبين لنا، مما استأثر الله تعالى بعلمه"[2].

وقال الإمام الآجُرِّي[3]: "باب الإيمان بأن الله عز وجل يضحك ثم قال: اعلموا ـ وفقنا الله وإياكم للرشاد من القول والعمل ـ أن أهل الحق يصفون الله عز وجل بما وصف به نفسه عز وجل، وبما وصف به رسول الله ص، وبما وصف به الصحابة ي، وهذا مذهب العلماء ممن اتبع ولم يبتدع، ولا يُقال فيه: كيف؟ بل التسليم له، والإيمان به أن الله عز وجل يضحك، كذا روي عن النبي ص وعن صحابته ي، ولا يُنكر هذا إلا من لا يحمد حاله عند أهل الحق"[4].

وكما أن الشرع دلّ على إثبات الضحك لله عز وجل كذلك العقل، يقول ابن تيمية: "الضحك في موضعه المناسب له صفة مدح وكمال، وإذا قدر أحيانًا أحدهما: يضحك مما يُضحك منه، والآخر: لا يضحك قط، كان الأول أكمل من الثاني"[5].

وتأويل العز لضحك الله تعالى بالرضى والقبول واستدلاله بكلام العرب: (ضحكت الأرض بالنبات)، سبقه إلى ذلك بشر المريسي[6]، فقد تأول صفة الضحك، واستدل عليها بنفس استدلال العز بكلام العرب. وقد ردّ الإمام الدارمي على المريسي في تأويلاته الباطله.

قال الإمام الدارمي[7]: "ضحك الزرع ليس بضحك، إنما هو خضرته ونضارته، فجعلته مثلًا للضحك فعمن رويت هذا التفسير من العلماء أن ضحك الرب رضاه ورحمته؟فسمه وإلا أنت المحرف قول رسول الله ص بتأويل ضلال، إذ شبهت ضحك الله الحي القيوم

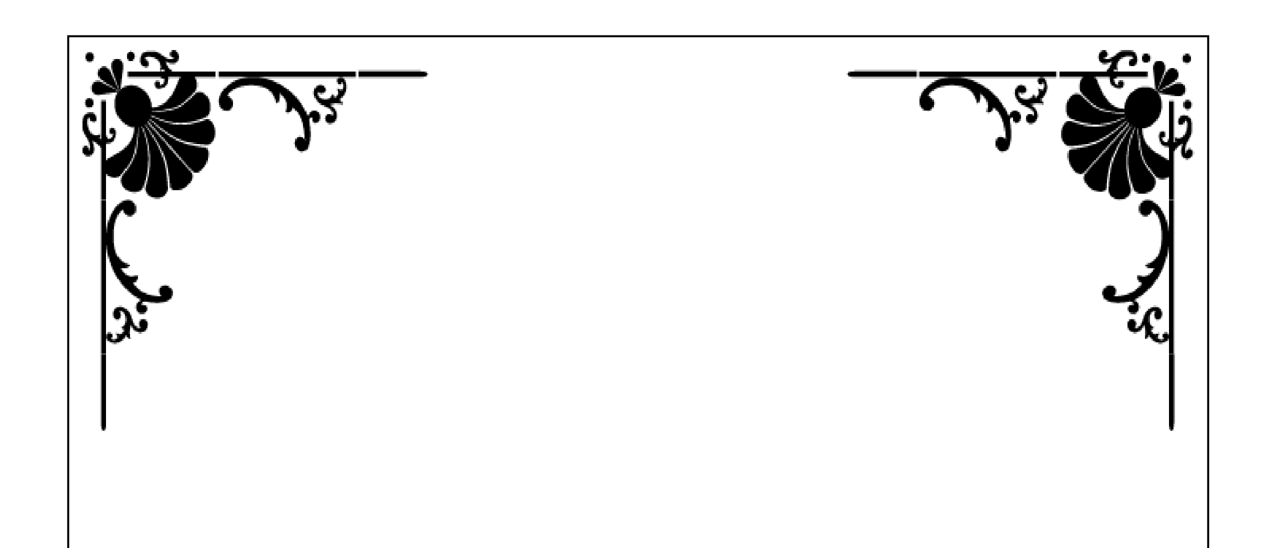
---

(1) سبقت ترجمته (ص374).
(2) كتاب التوحيد: (483/1).
(3) سبقت ترجمته (ص393).
(4) الشريعة (1051/2).
(5) مجموع الفتاوى (121/6).
(6) سبقت ترجمته (ص219).
(7) تقدمت ترجمته (ص219).

الفعال لما يشاء ذي الوجه الكريم، بضحك الزرع الميت الذي لا ضحك له، ولا قدرة له، ولا يقدر على الضحك وإنما ضحكه يمثل، وضحك الله ليس يمثل، ويحك أيها المعارض، إن ضحك الزرع نضارته وزهرته وخضرته. فهو أبدًا ما دام أخضر ضاحكًا لكل أحد للولي والعدو لمن يسقيه، ولمن يحصده، لا يقصد بضحكه إلى شيء. والله يقصد بضحكه إلى أوليائه عندما يعجبه من فعالهم، ويصرفه عن أعدائه فيما يسخطه من أفعالهم.

فالدليل من فعل الله أنه يضحك إلى قوم ويصرفه عن قوم، وأن ضحك الزرع مثل على المجاز، وضحك الله أصل وحقيقة للضحك. يضحك كما يشاء. وأما قولك: إن ضحكه رضاه ورحمته فقد صدقت في بعض؛ لأنه لا يضحك لأحد إلا عن رضى، فيجتمع منه الضحك والرضا، ولايصرفه إلا عن عدو. وأنت تنفي الضحك عن الله، وتثبت له الرضا وحده. ثم قال: أولا تسمع أيها المعارض من قول رسول الله ص: **[من ضحك رب العاملين منه]**. إنه لا يشبه ضحك الزرع؛ لأنه يقال للزرع: يضحك، ولا يقال: ضحك من أحد ولا من أجل أحد"[1] .

(1) انظر رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، ضمن عقائد السلف (ص531-532).



آراؤه في الإيمان

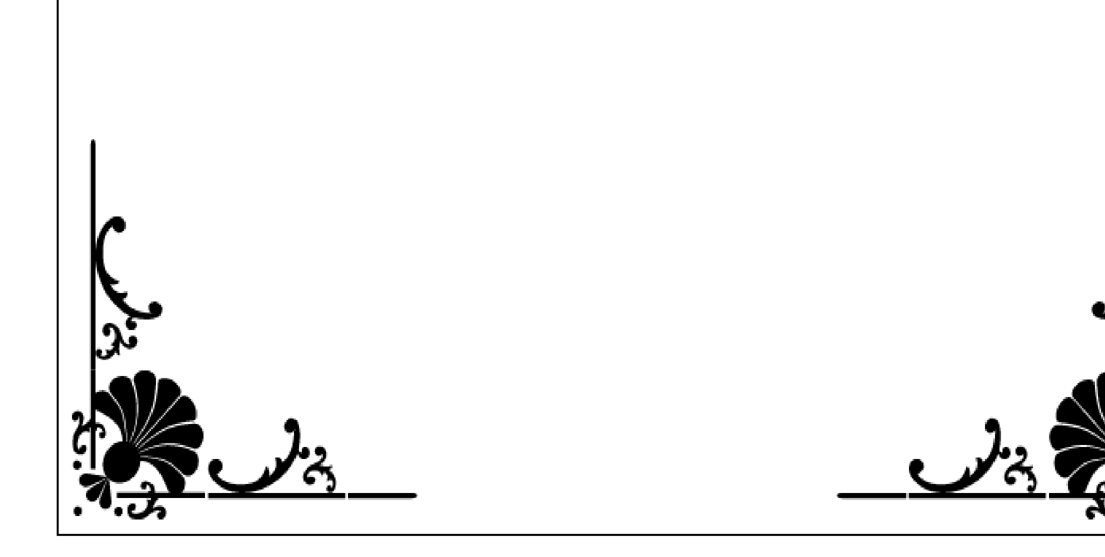
وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الإيمان عند العز والرد عليه.

المبحث الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه.

المبحث الثالث: الاستثناء في الإيمان.

المبحث الرابع: الكبيرة وحكم مرتكبها.



المبحث الأول
حقيقة الإيمان عند العز والرد عليه

يشتمل على ما يلي:

المطلب الأول: تعريف الإيمان.

المطلب الثاني: حقية الإيمان عند العز.

المطلب الثالث: الرد على العز في حقيقة الإيمان.



المطلب الأول: تعريف الإيمان.

1- الإيمان لغة:

مصدر آمن يؤمن إيمانا فهو مؤمن[1].

قال الجوهري[2]: "الإيمان هو التصديق والله تعالى المؤمن؛ لأنه أمن عباده من أن يظلمهم. وأصل آمن: أأمن بهمزتين... والأمن ضد الخوف"[3].

وقال ابن منظور[4]: "الإيمان ضد الكفر، والإيمان بمعنى: التصديق ضده التكذيب"[5].

وقال الأصفهاني[6]: "آمن إنما يقال على وجهين: أحدهما متعديًا بنفسه. يقال: آمنته: أي جعلت له الأمن.

ومنه قيل لله مؤمن. والثاني غير متعد. ومعناه: صار ذا أمن...

قال تعالى: ﭽ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ ﭼ[7].

قيل: معناه بمصدق لنا إلا أن الإيمان هو التصديق الذي معه أمن"[8].

2- الإيمان شرعًا:

أ- الإيمان عند أهل السنة والجماعة:

عرف أهل السنة والجماعة الإيمان بأنه قول باللسان، واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح[9]. وهو القول الحق الذي تؤيده نصوص الكتاب والسنة.

ب- الإيمان عند الطوائف والفرق المخالفة:

(1) تهذيب اللغة، للأزهري (368/15).
(2) سبقت ترجمته (ص111).
(3) الصحاح، للجوهري (2071/5).
(4) سبقت ترجمته (ص111).
(5) لسان العرب، لابن منظور (21/13).
(6) سبقت ترجمته (ص81).
(7) سورة يوسف، آية:17.
(8) المفردات في غريب القرآن، للأصفهاني (ص31).
(9) انظر: الإيمان، لأبي عبيد (ص10)، والشريعة، للآجري (362/1)، وشرح السنة، للبربهاري (ص67)، وأصول السنة، لابن أبي زمنين (ص207)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (505/7)، وشرح الطحاوية (505/2).

1- **الإيمان عند الجهمية:** هو المعرفة بالقلب فقط[1].

2- **الإيمان عند الكرامية:** هو الإقرار باللسان فقط دون القلب[2].

3- **الإيمان عند المرجئة:** هو التصديق بالجنان، وقول باللسان. وهذا مشهور عن بعض الفقهاء[3].

4- **الإيمان عند الخوارج والمعتزلة:** هو فعل الطاعات المفترضة كلها بالقلب واللسان، وسائر الجوارح[4].

5- **الإيمان عند الأشعرية:** يوجد للأشاعرة في الإيمان قولان: أحدهما: أنه قول واعتقاد وعمل. وهذا هو أحد قولي أبي الحسن الأ شعري، ذكره في المقالات موافقًا لأهل الحديث. والثاني: هو أن ا لإيمان تصديق القلب أو معرفته فقط مجردة عن الأعمال سواء أعمال القلب أو الجوارح، وهذا القول ذكره الأشعري في كتاب الموجز، ووافق عليه جمهور الأشاعرة. وتختلف تعبيرات الأشاعرة في هذا الموضع، فتارة يقولون: هو المعرفة كقول جهم، وتارة يقولون: هو التصديق[5].

---

(1) انظر: المقالات، للأشعري (ص114)، والشريعة، للآجري (404/1).

(2) انظر: المقالات، للأشعري (ص120)، والإيمان، لابن تيمية (ص116).

(3) انظر: المقالات، للأشعري (ص138)، والإيمان، لابن تيمية (ص154)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (507/7).

(4) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (510/7)، والمواقف في علم الكلام للإيجي (ص385).

(5) انظر: المقالات للأشعري (ص227)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (549/7-550).

المطلب الثاني: حقيقة الإيمان عند العز بن عبد السلام.

قال العز في بيانه لحقيقة الإيمان أنه: "تصديق القلب بما أوجب الرب التصديق به وهذا هو الإيمان الحقيقي.

أما الإيمان المجازي: فهو عبارة عن فعل كل طاعة وترك كل معصية؛ لأنهما مسببان عن الإيمان الحقيقي.

والإيمان الحقيقي محله القلب، والإيمان المجازي محله القلوب والأركان، وقد يطلق الإيمان على طمأنينة القلب وسكونه، وعلى الإقرار باللسان، وقد خص الشارع تصديق القلب بالتصديق بالأمور الشرعية، وأقل مراتبه التصديق بالشهادتين، ويليه التصديق بملائكته وكتبه ورسله، والقدر خيره وشره من الله، واليوم الآخر...، واستعمال الشارع الإيمان في التصديق أغلب من استعماله في فوائده وثمراته، وهو المتبادر إلى الأفهام عند الإطلاق"[1].

---

(1) انظر: الفتاوى الموصلية (ص71-72)، والفتاوى بتحقيق مصطفى عاشور (ص 26-27)، ومعنى الإيمان والإسلام (ص9-10).

المطلب الثالث: الرد على العز في حقيقة الإيمان

ومما تقدم من كلام العز في حقيقة الإيمان اتضح لنا أن الإيمان عنده هو التصديق حقيقة، والقول والعمل من ثمار الإيمان وفوائده، وليس داخلاً في حقيقته، ويطلق عليه الإيمان مجازاً، وهذا قول باطل وهو خلاف ما عليه أهل السنة والجماعة بأن الإيمان قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان، وهو الذي تدل عليه نصوص الكتاب والسنة.

- فمن أدلة أهل السنة والجماعة على أن الإيمان قول باللسان:

قوله تعالى: ﭽﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄﭼ[1].

وقوله ص: **[أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا: لا إله إلا اللهُ، فمن قالها فقد عصمَ منِّي مالَه ونفسَه إلا بحقِّه، وحسابُه على الله]**[2].

- وأما أدلتهم على أنه اعتقاد بالقلب، فمنها:

قوله تعالى: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀﭼ[3].

وقوله ص: **[يا معشرَ مَن آمنَ بلسانِه، ولم يدخلِ الإيمانُ قلبَه]**[4].

- وأما أدلتهم على أنه عمل بالجوارح فمنها:

قوله تعالى: ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟﭼ[5].

وقوله تعالى: ﭽﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜﭼ[6].

ومن السنة قوله ص لوفد عبد القيس بعد أن أمرهم بالإيمان بالله وحده: **[أتدرون ما الإيمانُ بالله وحدَه؟** قالوا: الله ورسول

---

(1) سورة البقرة، آية:136.
(2) سبق تخريجه (ص201).
(3) سورة المائدة، آية:41.
(4) رواه أحمد في المسند (420/4، 424)، وأبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في الغيبة، برقم (4880)، وصححه الألباني، والترمذي بنحوه في سننه [كتاب البر والصلة، باب ما جاء في تعظيم المؤمن، (برقم2032)]، وقال الترمذي: حديث حسن، وقال الألباني: حسن صحيح كما في صحيح الترمذي (200/2).
(5) سورة الحج، آية:77.
(6) سورة السجدة، آية:15.

ه أعلم ، قال: شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وأن تعطوا من المغنم الخمس][1].

وقد أجمع أهل السنة والجماعة على أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل.

قال الإمام الشافعي: "كان الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم ممن أدركناهم: أن الإيمان قول وعمل ونية، لا يجزئ واحد من الثلاثة إلا بالآخر"[2].

وقال الإمام البغوي[3]: "اتفقت الصحابة والتابعون، ومن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان"[4].

وقال الإمام الآجرّي[5]: "باب القول بأن الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح، لا يكون مؤمنًا إلا بأن تجتمع فيه هذه الخصال الثلاث.

ثم قال: اعلموا ـ رحمنا الله تعالى وإياكم ـ أن الذي عليه علماء المسلمين أن الإيمان واجب على جميع الخلق، وهو تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح. ثم اعلموا: أنه لا تجزئ المعرفة بالقلب، والتصديق، إلا أن يكون معه الإيمان باللسان نطقًا، ولا تجزئ معرفة بالقلب، ونطق باللسان، حتى يكون عمل بالجوارح، فإذا كملت فيه هذه الخصال الثلاث كان مؤمنًا، دلّ على ذلك القرآن والسنة، وقول علماء المسلمين"[6].

وبذلك يتضح لنا أن ما قرّره العز بن عبد السلام في الإيمان مخالف لمنهج السلف الصالح.

الرد على حقيقة الإيمان عند العز:

سيكون الرد على هذا من عدة وجوه كما يلي:

أولًا: في تصوره لحقيقة الإيمان بأنه التصديق فقط: سبق أن

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أداء الخُمُس من الإيمان، برقم (53)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ص وشرائع الدّين، والدعاء إليه والسؤال عنه وحفظه وتبليغه من لم يبلغه، برقم (17).

(2) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (957/5).

(3) سبقت ترجمته (ص257).

(4) شرح السنة (38/1-39).

(5) سبقت ترجمته (ص393).

(6) الشريعة للآجري (362/1).

بينت[1] أن قول عامة الأشاعرة في تعريف الإيمان أنه التصديق، وهو ما ذهب إليه العز. وقد اعترض شيخ الإسلام على هذا التفسير، وبيـَّن أنه مذهب مردود بكلام طويل منه رده على القاضي الباقلاني في ذكره إجماع أهل اللغة قاطبة على أن الإيمان في اللغة هو التصديق بالله وهو العلم، فقال /:

"وهذا عمدة من نصر قول الجهمية في (مسألة الإيمان)، وللجمهور من أهل السنة وغيرهم من هذا أجوبة:

أحدها: قول مـَن ينازعه في أن الإيمان في اللغة مرادف للتصديق ويقول: هو بمعنى الإقرار وغيره.

الثاني: قول مـَن يقول: وإن كان في اللغة هو التصديق فالتصديق يكون بالقلب واللسان وسائر الجوارح، كما قال النبي ص: [والفرج يُصدِّق ذلك أو يكذِّبُه][2].

الثالث: أن يقال: ليس هو مطلق التصديق، بل هو تصديق خاص مقيـَّد بقيود اتصل اللفظ بها، وليس هذا نقلًا للفظ، ولا تعبيرًا له، فإن الله لم يأمرنا بإيمان مطلق، بل بإيمان خاص، وصفه وبيـَّنه.

والرابع: أن يقال: وإن كان هو التصديق، فالتصديق التام القائم بالقلب مستلزم لما أوجب من أعمال القلب والجوارح، فإن هذه لوازم الإيمان التام، وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم، ونقول: إن هذه اللوازم تدخل في مسمى اللفظ تارة، وتخرج عنه أخرى.

والخامس: قول من يقول: إن اللفظ باقٍ على معناه في اللغة، ولكن الشارع زاد فيه أحكامًا.

والسادس: قول مـَن يقول: إن الشارع استعمله في معناه المجازي، فهو حقيقة شرعية، مجاز لغوي.

والسابع: قول مـَن يقول: إنه منقول"[3].

ثانيًا: "قوله: إن الطاعات ثمرات التصديق الباطن، يراد به شيئان: يراد به أنها لوازم له، فمتى وجد الإيمان الباطن وجدت، وهذا مذهب السلف وأهل السنة. ويراد به أن الإيمان الباطن قد

---

(1) انظر: (ص433) من هذا البحث.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب زنى الجوارح دون الفرج، برقم (6243)، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب قُدِّر على ابن آدم حظُّه من الزنا وغيره، برقم (2657) واللفظ له.

(3) مجموع الفتاوى (7/121-123).

يكون سببًا، وقد يكون الإيمان الباطن تامًا كاملًا وهي لم توجد، وهذا قول المرجئة من الجهمية وغيرهم"[(1)].

وبيـّن شيخ الإسلام ابن تيمية أن هذا القول فيه خطأ من وجوه:

أحدها: أنهم أخرجوا ما في القلوب من حب الله وخشيته، ونحو ذلك أن يكون من نفس الإيمان.

وثانيها: جعلوا ما علم أن صاحبه كافر مثل إبليس، وفرعون و اليهود، وأبي طالب، وغيرهم ـ أنه إنما كان كافرًا؛ لأن ذلك مستلزم لعدم تصديقه في الباطن، وهذا مكابرة للعقل والحس.

وثالثها: أنهم جعلوا ما يوجد من التكلم بالكفر من سب الله ورسوله والتثليث، وغير ذلك مؤمنًا عند الله حقيقة، سعيدًا في الدار الآخرة، وهذا يعلم فساده بالاضطرار من دين الإسلام.

ورابعها: أنهم جعلوا من لا يتكلم بالإيمان مع قدرته على ذلك، و لا أطاع الله طاعة ظاهرة مع وجوب ذلك وقدرته يكون مؤمنًا بالله تامّ الإيمان، سعيدًا في الدار الآخرة.

وخامسها: وهو يلزمهم، ويلزم المرجئة، أنهم قالوا: إن العبد قد يكون مؤمنًا تام الإيمان، إيمانه مثل إيمان الأنبياء والصديقين، ولو لم يعمل خيرًا، ولم يدع كبيرة إلا ركبها، وهذا يلزم كل مـَن لم يقل: إن الأعمال الظاهرة من لوازم الإيمان الباطن.

وسادسها: إذا كانت الأعمال والتروك الظاهرة لازمة للإيمان الباطن كانت من موجبه ومقتضاه"[(2)].

ثالثًا: وأما قوله بأن دلالة لفظ الإيمان على القول والعمل مجاز وعلى تصديق القلب حقيقة، فقد ردّ شيخ الإسلام هذا القول من وجوه:

1- أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضلة ـ وقد سبق بيان ذلك من كلامه / ـ[(3)].

2- إن صح ـ يعني وجود الحقيقة والمجاز ـ فهذا لا ينفعكم، بل هو عليكم لا لكم؛ لأن الحقيقة هي اللفظ الذي يدل بإطلاقه بلا قرينة ، والمجاز إنما يدل بقرينة، وقد تبيـّن أن لفظ الإيمان حيث أطلق

---

(1) مجموع الفتاوى (363/7).
(2) نفس المصدر السابق (582/7-585).
(3) انظر: (ص145) وما بعدها.

في الكتاب والسنة دخلت فيه الأعمال، وإنما يدعى خروجها منه عند التقيد. وهذا يدل على أن الحقيقة هي قوله: [**الإيمان ُ بضع ٌ وسبعون شعبة ً**][1][2].

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، برقم(35).
(2) مجموع الفتاوى (7/116-117).

المبحث الثاني
زيادة الإيمان ونقصانه

ويشتمل على ما يلي:

المطلب الأول: زيادة الإيمان ونقصانه عند السلف.

المطلب الثاني: موقف العز بن عبد السلام من زيادة الإيمان ونقصانه.

المطلب الثالث: الرد على العز في زيادة الإيمان ونقصانه

المطلب الأول: زيادة الإيمان ونقصانه عند السلف

من معتقد أهل السنة والجماعة أن الإيمان يزيد وينقص، والأدلة على ذلك كثيرة من الكتاب والسنة وآثار السلف:

فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﭽﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵﭼ[1].

وقوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤﭼ[2].

وقال تعالى: ﭽﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉﭼ[3].

وهذه صريحة بزيادة الإيمان، وبثبوتها يثبت المقابل، فإن كل قابل للزيادة قابل للنقصان ضرورة[4].

ومن السنة:

قوله ص: [لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن][5].

قال النووي: "فالقول الصحيح الذي قاله المحققون: إن معناه: لا يفعل هذه المعاصي وهو كامل الإيمان، وهذا من الألفاظ التي تطلق على نفي الشيء، ويراد نفي كماله ومختاره، كما يقال: لا علم إلا ما نفع، ولا مال إلا الإبل، ولا عيش إلا عيش الآخرة"[6].

وقوله ص: [أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا][7].

---

(1) سورة الأنفال، آية:2.

(2) سورة الفتح، آية:4.

(3) سورة آل عمران، آية:173.

(4) فتح الباري (47/1).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأشربة، باب قول الله تعالى: ﭽﭖ ﭗ ﭘ ﭙﭼ، برقم (5578)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، ونفيه عن المتلبس بالمعصية على إرادة نفي كماله، برقم (57).

(6) شرح مسلم للنووي (41/2).

(7) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، برقم (4682)، والترمذي في سننه، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة

قال ابن عبد البر[1]: "ومعلوم أنه لا يكون هذا أكمل حتى يكون غيره أنقص"[2].

ومن آثار السلف في إثبات زيادة الإيمان ونقصانه:

قول عبد الله بن مسعود ت في دعائه: [اللهم زدنا إيمانًا ويقينًا وفقهًا][3].

وقال أبو الدرداء وابن عباس وأبو هريرة ي: [الإيمان يزيد وينقص][4].

وقال عروة بن الزبير: [ما نقصت أمانة عبد قط إلا نقص إيمانه][5].

وخالفهم في ذلك طوائف كثيرة، منهم: جمهور الأشاعرة[6] وأصل نزاعهم في هذه المسألة: هو أنهم اعتقدوا أن الإيمان شيء واحد، لا يزيد ولا ينقص، فإذا ذهب بعضه ذهب كله. وهذه شبهة مردودة قال شيخ الإسلام: "وأما قول القائل: إن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله، فهذا ممنوع، وهذا هو الأصل الذي تفرعت منه البدع في الإيمان، فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله، لم يبقَ منه شيء... وقالت المرجئة على اختلاف فرقهم: لا تذهب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة شيئًا من الإيمان؛ إذ لو ذهب شيء منه لم يبقَ منه شيء، فيكون شيئًا واحدًا يستوي فيه البر والفاجر، ونصوص الرسول ص وأصحابه تدل على ذهاب بعضه، وبقاء بعضه كقوله: [يخرجُ من النارِ مَن كان في قلبِه مثقالُ ذرةٍ من إيمانٍ][7]"[8].

على زوجها، برقم (1162)، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(1) سبقت ترجمته (ص88).

(2) التمهيد (245/9).

(3) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (1013/5)، والشريعة للآجري (348/1).

(4) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (1015/5-1016)، والشريعة (346/1).

(5) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (1023/5)، والشريعة (361/1).

(6) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص252)، والمواقف (388)، والمسامرة شرح المسايرة (ص306).

(7) الترمذي في سننه [كتاب صفة جهنم، باب منه، (برقم2598)]، وقال الترمذي هذا حديث حسن صحيح.

(8) الإيمان لابن تيمية (ص176) وضمن مجموع الفتاوى (223/7).

المطلب الثاني: موقف العز بن عبد السلام من زيادة الإيمان ونقصانه

هذه المسألة مترتِّبة على ما قبلها ـ وهي تعريف الإيمان ـ، فإن العز بن عبد السلام لما قال بأن الإيمان هو التصديق، وأخرج القول والعمل من مسمى الإيمان منع من الزيادة والنقصان، بناء على أن الإيمان كما سبق حقيقة واحدة ثابتة لا تقبل الزيادة والنقصان، وإنما تقبل حالتين فقط ثبوت أو انتفاء.

ويرى العز أن الإيمان الحقيقي ـ الذي هو عنده التصديق فقط ـ من حيث زيادته ونقصانه ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يختلف متعلقه، كالإيمان بوجود الله ثم بوحدانيته، ثم بكل صفة من صفاته، ثم بكل آية من آيات كتابه، فهذا يزيد وينقص بزيادة متعلقه ونقصانه.

الثاني: الإيمان بمتعلق متحد وحقيقة منفردة، كالإيمان بوجود الله تعالى، فهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، بأن يكون إيمان فرد بوجوده أكثر من إيمان فرد آخر، وكذلك الإيمان بالوحدانية لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان؛ لأنها حقيقة واحدة، والواحد لا يكون أكثر من نفسه. وكذلك العلم بالمفردات لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان، ويتصور إطلاق الزيادة والنقصان على هذا باعتبار تواليه وتكريره، لا باعتبار تكثيره في نفسه، وعلى ذلك يحمل قوله تعالى: ﭽبي تج تح تخ تم تىﭼ[1]، معناه: كرر ذلك وكثر من تجديده ولا تغفل عنه. وقوله: ﭽ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥﭼ[2]، يحتمل هذا المعنى ويمكن زدني علمًا بمعلومات لا أعلمها الآن، وهذا هو الظاهر.

وأما قوله: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰﭼ[3] فإن معناه: زادتهم إيمانًا بما أخبروا به غير ما كانوا خبروا به قبل ذلك، فيكون باعتبار تعدد المتعلق.

أما الإيمان المجازي، فلا شك أنه يزيد بالطاعة، وينقص بالعصيان، إذ يقع على كل طاعة منها اسم الإيمان؛ ولأن المصحح للتجوز كون كل واحدة منهن من ثمرات التصديق، ولذلك قال تعالى: ﭽﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍﭼ[4][5].

---

(1) سورة محمد، آية:19.
(2) سورة طه، آية:114.
(3) سورة الأنفال، آية:2.
(4) سورة البقرة، آية:143.

(1) انظر: الفتاوى الموصلية (ص71-72-73)، ومعنى الإيمان والإسلام (ص20-21).

المطلب الثالث: الرد على العز في زيادة الإيمان ونقصانه

يتبين لنا من كلام العز السابق أنه لما كان الإيمان عنده هو التصديق، فقط فإنه لا يمكن أن يقبل الزيادة والنقصان في ذاته؛ لأنه لو قبل ذلك لبطل الإيمان، وإنما الزيادة والنقصان تكون في متعلقه، وفي الأعمال التي هي من ثمرات التصديق، ويطلق عليها الإيمان مجازًا.

ولا شك أن ما ذهب إليه العز بالقول بعدم زيادة التصديق و العلم في ذاتهما باطل ترده النصوص الشرعية وأقوال المحققين من أهل العلم التي تقرر أن الإيمان القلبي نفسه يزيد وينقص، وأن الناس يتفاضلون في ذات العلم بالله.

فمن النصوص الشرعية قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ[1]، فإبراهيم × كان مصدقًا بلا شك، لكنه طلب الزيادة؛ كي يطمئن قلبه. فقد جاء تفسير هذه الآية عن جماعة من السلف: لأزداد إيمانًا إلى إيماني[2].

وأيضًا قوله ص: **[يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن ذرة من خير]**[3].

قال أبو حامد الغزالي[4]: "وقد ظهر أن ما قاله السلف من زيادة الإيمان ونقصانه حق، وكيف لا وفي الأخبار **[أنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان]**[5] وفي بعض المواضيع في خبر آخر: **[مثقال دينار]**[6]، فأي معنى لاختلاف

(1) سورة البقرة، آية:260.
(2) انظر: تفسير الطبري (632/4).
(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه، برقم (44)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، برقم (192).
(4) سبقت ترجمته (ص32).
(5) سبق تخريجه قريباً.
(6) البخاري في صحيحه [كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﭽ ﭗ ﭘ ﭼ، برقم(7439)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية،

مقاديره إن كان ما في القلب لا يتفاوت؟"[1].

وأيضًا قوله ص: [إن أتقاكم وأعلمكم بالله أنا][2].

فأثبت التفاضل في ذات العلم بالله، وليس المراد: التفاضل في كثرة المعلومات[3].

- قال ابن حجر[4] في شرحه لهذا الحديث: "وفيه دليل على زيادة الإيمان ونقصانه؛ لأن قوله ص: [أنا أعلمكم بالله]. ظاهر في أن العلم بالله درجات، وأن بعض الناس فيه أفضل من بعض، وأن النبي ص منه في أعلى الدرجات، والعلم بالله يتناول ما بصفاته، وما بأحكامه، وما يتعلق بذلك فهذا هو الإيمان حقًا"[5].

- وقال الإمام النووي: "فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر، وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم، بحيث لا تعتريهم، الشبه ولا يتزلزل إيمانهم بعارض، بل لا تزال قلوبهم منشرحة منيرة، وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة، ومن قاربهم ونحوهم، فليسوا كذلك، فهذا مما لا يمكن إنكاره، ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر الصديق ت لا يساويه تصديق آحاد الناس"[6].

- وقال ابن رجب الحنبلي[7]: "...التصديق القائم بالقلوب يتفاضل، وهذا هو الصحيح... فإن إيمان الصديقين لا يقبل التشكيك والارتياب، ليس كإيمان غيرهم ممن لا يبلغ هذه الدرجة بحيث لو شك لدخله الشك..."[8].

- وقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن العلم والتصديق نفسه يتفاضل، وبيّن أنه أمر يشهد له الحسُّ والواقع، فقال: "إن العلم و التصديق نفسه يكون بعضه أقوى من بعض، وأثبت عن الشك و

برقم(183).

(1) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي (121/1).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي ص [أنا أعلمكم بالله] وأن المعرفة فعل القلب، برقم (20).

(3) حقيقة الإيمان وبدع الإرجاء في القديم والحديث للدكتور سعد الشثري (ص 40).

(4) تقدمت ترجمته (ص257).

(5) فتح الباري (70/1).

(6) شرح مسلم للنووي (148/1-149).

(7) تقدمت ترجمته (ص260).

(8) جامع العلوم والحكم (ص41).

الريب، وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه، فإن الإنسان يجد في نفسه أن علمه بمعلومه يتفاضل حاله فيه، كما يتفاضل حاله في سمعه لمسموعه، ورؤيته لمرئيه، وقدرته على مقدوره، وحبه لمحبوبه ، وكراهيته لمكروهه، ورضاه لمرضيه، وبغضه لبغيضه، ولا ينكر التفاضل في هذا أحد، بل مـ ـن أنكر التفاضل في هذه الحقائق كان مسفسطًا.

فالعلم والتصديق يتفاضل ويتفاوت كما يتفاضل سائر صفات الحي من القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، بل سائر الأعراض من الحركة والسواد والبياض ونحو ذلك، فإن كانت القدرة على الشيء تتفاوت فكذلك الإخبار عنه يتفاوت، وإذا قال القائل: العلم بـ الشيء الواحد لا يتفاضل كان بمنزلة قوله: القدرة على المقدور الواحد لا تتفاضل، وقوله: ورؤية الشيء الواحد لا تتفاضل.

ومن المعلوم أن الهلال المرئي يتفاضل الناس في رؤيته، وكذلك سمع الصوت الواحد يتفاضلون في إدراكه، وكذلك الكلمة الواحدة يتكلم بها الشخصان، ويتفاضلون في النطق بها، وكذلك شم الشيء الواحد وذوقه، يتفاضل الشخصان فيه، فما من صفة من صفات الحي وأنواع إدراكاته وحركاته، بل وغير صفات الحي، إلا وهي تقبل التفاضل والتفاوت إلى ما لا يحصره البشر"[1].

وقد صر ّح الإيجي[2] بأن الإيمان يزيد وينقص، وإن كان التصديق فقط فقال: "والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين:

الأول: القوة والضعف، وعدم القول بالتفاوت يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء، وهذا باطل إجماعًا.

الثاني: التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، والنصوص دالة على قبوله لهما"[3].

---

(1) انظر: مجموع الفتاوى (234/7، 564-565).

(2) هو: محمد بن عبد الرحمن بن محمد الإيجي، من أئمة الأشاعرة ومحققي مذهبهم، من مؤلفاته: المواقف في علم الكلام. توفي سنة 905هـ.
انظر: الأعلام (195/6).

(3) انظر: المواقف في علم الكلام (ص388).

المبحث الثالث
الاستثناء في الإيمان

ويشتمل على:

المطلب الأول: الأقوال في الاستثناء.

المطلب الثاني: رأي العز في الاستثناء في الإيمان.

المطلب الثالث: الكبيرة وحكم مرتكبها.



المطلب الأول: الأقوال في الاستثناء

الاستثناء في الإيمان هو قول المرء: "أنا مؤمن إن شاء الله"، أو غير ذلك من العبارات الدالة على الاستثناء.

والناس في هذه المسألة على أقوال ثلاثة:

القول الأول: تحريم الاستثناء في الإيمان.

وهذا قول المرجئة والجهمية ومَن وافقهم، ومأخذ هذا القول: أن الإيمان شيء واحد يعلمه الإنسان من نفسه، وهو التصديق الذي في القلب، فإذا استثنى فيه فهذا دليل على شكِّه، ولذلك كانوا يسمون الذين يستثنون في الإيمان الشكاكة[1].

القول الثاني: وجوب الاستثناء في الإيمان.

وهو قول الكلابية وغيرهم، ومآخذ هذا القول:

1- أن الإيمان هو ما مات عليه الإنسان، والإنسان إنما يكون عند الله مؤمنًا أو كافرًا باعتبار الموافاة، أي باعتبار ما يموت عليه[2].

2- أن الإيمان المطلق يتضمن فعل ما أمر الله به عبده كله، وترك المحرمات كلها، فإذا قال الرجل: أنا مؤمن بهذا الاعتبار فقد شهد لنفسه بأنه من الأبرار المتقين، القائمين بفعل جميع ما أمروا به، وترك كل ما نهوا عنه، فيكون من أولياء الله، وهذا من تزكية الإنسان لنفسه... وهذا مأخذ عامة السلف، الذين كانوا يستثنون، وإن جوّزوا ترك الاستثناء بمعنى آخر[3] كما سيأتي.

القول الثالث: من يجوّز الأمرين باعتبارين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأما الاستشناء في الإيمان ـ بقول الرجل: أنا مؤمن إن شاء الله ـ فالناس فيه على ثلاثة أقوال: منهم من يوجبه، ومنهم من يحرمه، ومنهم، من يجوِّز الأمرين باعتبارين، وهذا أصح الأقوال"[4]، وهو المسلك الوسط، فقد فصل السلف في هذه المسألة، فإذا أراد المستثنى الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء، وهذا مما لا خلاف فيه. وإن أراد به اعتبارات أخرى: مثل أنه لم يقم بجميع ما وجب عليه، ولم يترك جميع ما

---

(1) انظر: الإيمان لابن تيمية (ص334)، وضمن مجموع الفتاوى (429/7).
(2) انظر: المصدر السابق (ص335)، وضمن مجموع الفتاوى (430/7).
(3) الإيمان (ص348)، وضمن مجموع الفتاوى (446/7).
(4) المصدر السابق (ص334)، وضمن مجموع الفتاوى (429/7).

نهي عنه، ومثل: عدم علمه بالعاقبة؛ لأنه لا يدري على ما يموت عليه. مثل: أن يستثنى خوفًا من تزكية النفس، فهذا جائز[1].

وهو الذي دلت عليه الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة[2].

(1) انظر: مجموع الفتاوى (427/8)، وشرح الطحاوية (539/2).

(2) انظر: الإيمان لابن تيمية (ص198 وما بعدها)، ومجموع الفتاوى (253/7 وما بعدها).

المطلب الثاني: رأي العز بن عبد السلام في الاستثناء في الإ يمان

قال العز ـ في معنى قول السلف: "أنا مؤمن إن شاء الله":

هذا المعنى يحمل عدة أوجه كلها صحيحة في اللغة والشرع:

1- أن الشرط والجزاء لا يقعان إلا بمستقبل في لفظه ومعناه، أو في معناه دون لفظه، فعلى هذا يصح التعليق بالمشيئة؛ لأنهم لا يقطعون بحصول الإيمان في الاستقبال.

2- أنهم أجابوا عن الإيمان الموجب للثواب وإيجابه للثواب مشروط بالإيمان عند الموت، ولا قطع في ذلك قبل حصول الموت.

3- أن يكون المعلق على المشيئة هو الإيمان المجازي، وهو عمل الجوارح. ويصح تعليقه لوجوه:

الأول: أن المتعلق راجع إلى وقوع الطاعات على التمام والكمال، ولا نقطع لأحد أن عبادته وقعت على غاية الخشوع والإذعان.

الثاني: قد يعرض في العبادات ما يفسدها من رياء وغيره، بحيث لا يشعر به المكلَّف، فجاز تعليقها على المشيئة؛ خوفًا من بطلانها بذلك.

الثالث: قد يقع في اعتقاد شبهة لا يشعر بها مع كونها مبطلة لإ يمانه، فجاز تعليق الإيمان الحقيقي والمجازي على المشيئة لأجلها.

الرابع: أن يكون المعلَّق على المشيئة هو الإيمان في آخر الحياة؛ لأنه المخلص من الخلود في النار، الموجب لقبول سائر العبادات.

الخامس: أن معظم العبادات غير مقطوع بصحتها؛ لجواز أن تقع على خلاف ما هي له.

السادس: قد يقترن بالعبادة ما يفسدها، كمن صلى أو طاف ناسيًا لنجاسة أو حدث، لا تصح الصلاة والطواف مع استصحابه.

السابع: أن معظم هذه العبادات، لا يشترط فيه القطع بالإتيان بشرائطها وأركانها، بل يكتفي في ذلك بالاعتقاد أو بغلبة الظن، و العجب ممن ينكر تعليق الإيمان على مشيئة الله مع تظافر هذه

المصححات، ﭽﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪﭼ[1] [2].

وهكذا نجد العز يجيز الاستثناء في الإيمان ويذكر عدة محامل للاستثناء عند السلف، ويصحِّحها لغة وشرعًا.

وأما قوله بالموافاة وظنه أنه من مآخذ السلف في الاستثناء فغير صحيح، وقد سبق ذكر أوجه الاستثناء عند السلف، وليس فيها الاستثناء باعتبار الموافاة.

وقد ردَّ شيخ الإسلام هذا التعليل، وبيَّن أنه ليس قول السلف، فقال: "وأما الموافاة فما علمت أحدًا من السلف علَّل بها الا ستثناء، ولكن كثيرًا من المتأخرين يعلِّل بها من أصحاب الحديث، من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم، كما يعلِّل بها نظَّارهم كأبي الحسن الأشعري، وأكثر أصحابه، ولكن ليس هذا قول سلف أصحاب الحديث"[3].

وقال أيضًا: "لـمـا اشتهر عند هؤلاء أن السلف يستثنون في الإ يمان، ورأوا أن هذا لا يمكن إلا إذا جعل الإيمان هو ما يموت العبد عليه، وهو ما يوافي به العبد ربه، ظنوا أن الإيمان عند السلف هو هذا، فصاروا يحكون هذا عن السلف، وهذا القول لم يقل به أحد من السلف، ولكن هؤلاء حكوه عنهم بحسب ظنهم"[4].

(1) سورة يونس، آية:39.
(2) انظر: معنى الإيمان والإسلام (ص21 وما بعدها).
(3) الإيمان (ص341)، وضمن مجموع الفتاوى (439/7).
(4) الإيمان (ص339)، ومجموع الفتاوى (436/7).

المطلب الثالث: الكبيرة وحكم مرتكبها

الكبيرة في اللغة: ضد الصغيرة.

يقول ابن فارس[1]: "الكاف والباء والراء أصل صحيح، يدل على خلاف الصغر"[2].

وأما في الاصطلاح:

فقد اختلف العلماء في حد ِّها على أقوال كثيرة، يقول الإمام ابن القيم /: "وأما الكبائر فاختلف السلف فيها اختلافًا لا يرجع إلى تباين وتضاد، وأقوالهم متقاربة"[3].

وأولى الأقوال بالصواب هو قول ابن عباس ت أنها: [كل ٍّ ذنب ٍ ختمه الله بنار ٍ أو غضب ٍ أو لعنة ٍ أو عذاب ٍ][4].

وهو ما صح َّحه شيخ الإسلام ابن تيمية /[5].

وأما العز بن عبد السلام فقد ذكر هذا القول وقال بعده: "فعلى هذا كل ذنب علم أن مفسدته ما قرن به الوعيد أو اللعن أو الحد أو أكبر من مفسدته، فهو كبيرة"[6].

وقال في موضع آخر: "والأولى أن تضبط الكبيرة بما ي ُشع ِر بتهاون مرتكبها في دينه إشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك"[7].

قال ابن حجر[8]: "هو ضابط جيد"[9].

حكم مرتكب الكبيرة:

يرى العز بن عبد السلام أن مرتكب الكبيرة عدا الشرك هو تحت مشيئة الله، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه.

يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ

---

(1) سبقت ترجمته (ص80).
(2) معجم مقاييس اللغة (153/5).
(3) مدارج السالكين (327/1).
(4) تفسير الطبري (652/6).
(5) انظر: مجموع الفتاوى (656-654/11).
(6) قواعد الأحكام (ص27).
(7) المصدر السابق (ص29).
(8) تقدمت ترجمته (ص257).
(9) فتح الباري (411/10).

ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕﭼ[1].

ﭽﮦ ﮧ ﮨ ﮩﭼ؛ لأنه ليس فيه نيل شهوة ولا جلب منفعة، فيتمحض عن العذر عنادًا، على أن الشرك قد يغفر بالتوبة، فكان وعد الغفران ما دونه لمن لم يتب، تلخيصه: لا يغفر لمن يشرك، وهو مشرك، ويغفر لمن يذنب، وهو مذنب، فإذا تاب خرجت مغفرته بالا ستيجابة عن المشيئة[2].

قال ابن جرير: "قد أبانت هذه الآية أن كل صاحب كبيرة في مشيئة اللّه عز وجل، إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه، ما لم تكن كبيرته شركًا بالله تبارك وتعالى"[3].

وقال الطحاوي[4]: "وأهل الكبائر من أمة محمد ص في النار لا يخلدون، إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا اللّه عارفين، وهم في مشيئة اللّه وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر عز وجل في كتابه: ﭽﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬﭼ[5]، وإن شاء عذ ّبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته، وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته"[6].

---

(1) سورة النساء، آية:48.
(2) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق الشامسي (522/2).
(3) تفسير الطبري (123/7).
(4) تقدمت ترجمته (ص260).
(5) سورة النساء، آية:48.
(6) شرح العقيدة الطحاوية (561/2).



آراؤه في القضاء والقدر

ويشتمل على ما يلي:

تمهيد: تعريف القضاء والقدر.

المبحث الأول: مسائل تتعلق بالقضاء والقدر.

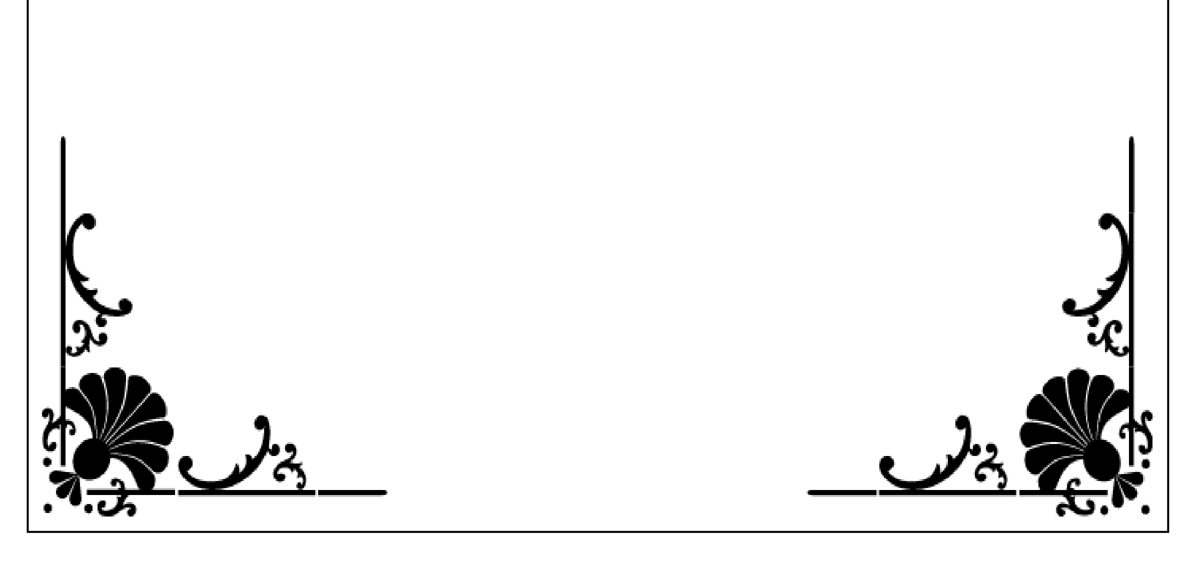
المبحث الثاني: آراؤه في أفعال العباد.

المبحث الثالث: تنزيه الله عن الظلم.

المبحث الرابع: الواجب على الله.

المبحث الخامس: تكليف ما لا يطاق.

المبحث السادس: التحسين والتقبيح.





تمهيد
تعريف القضاء والقدر

أولاً: معنى القضاء والقدر في اللغة:

1- معنى القضاء لغة:

قال ابن فارس[1]: "القاف والضاد والحرف المعتل أصل صحيح، يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه"[2].

قال الزهري: "القضاء في اللغة على وجوه، مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه، وكل ما أحكم عمله، أو أتم، أو ختم، أو أدي أداء، أو أعلم، أو أنفذ، أو أمضي فقد قضي، وقد جاءت هذه الوجوه كلها في الحديث، ومنه القضاء المقرون بالقدر"[3].

وقال في النهاية: "القضاء في اللغة على وجوه، مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه"[4].

ويتبين مما تقدم أن معنى القضاء في اللغة هو: إحكام الشيء وإتمام الأمر، وهذا هو أصل معنى القضاء، وإليه ترجع جميع معاني القضاء الواردة في اللغة، وقد يأتي بمعنى: القدر[5].

2- معنى القدر لغة:

"القاف والدال والراء أصل صحيح، يدل على مبلغ الشيء وكنهه ونهايته"[6].

ويطلق القدر على الحكم والقضاء.

قال ابن سيده[7]: "القدر والقدَرُ: القضاء والحكم، وهو ما يقدِّره الله عز وجل من القضاء، ويحكم به من الأمور، قال الله عز وجل: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔﭼ[8] أي الحكم..."[9].

---

(1) سبقت ترجمته (ص80).
(2) معجم مقاييس اللغة (99/5).
(3) لسان العرب (186/15).
(4) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير (125/4).
(5) انظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني (ص614-613)، وانظر: القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة، للدكتور عبد الرحمن المحمود (ص33).
(6) معجم مقاييس اللغة (62/5).
(7) سبقت ترجمته (ص253).
(8) سورة القدر، آية:1.

ثانيًا: معنى القضاء والقدر شرعًا:

هو تقدير الله سبحانه وتعالى الأشياء في القدم، وعلمه سبحانه أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة، وكتابته سبحانه لذلك ومشيئته له، ووقوعها على حسب ماقدرها وخلقه لها[2].

(1) لسان العرب (74/5).
(2) انظر: القضاء والقدر، للمحمود (ص39).

المبحث الأول
مسائل تتعلق بالقضاء والقدر

ويشتمل على ما يلي:

المطلب الأول: الرضا بالقضاء.

المطلب الثاني: هل يؤجر المصاب على مصيبته.

المطلب الثالث: بعض الحكم والمنافع في البلايا.



المطلب الأول: الرضا بالقضاء.

ذكر العز بن عبد السلام أن من أنواع الحقوق المتعلقة بالقلوب: "الرضا بالقضاء، فإن كان المقضي به طاعة، فليرضى بالقضاء و المقضي به جميعًا. وإن كان معصية فليرضى بالقضاء، ولا يرضى بالمقضي به، بل يكرهه. وإن لم يكن طاعة ولا معصية، فليرضى بالقضاء، ولا يتسخط بالمقضي به، وإن رضي به كان أفضل"[1].

قال شارح الطحاوية[2]: "فإن قيل: إذا كان الكفر بقضاء الله وقدره، ونحن مأمورون أن نرضى بقضاء الله، فكيف ننكره ونكرهه؟

فالجواب: أن يقال أولًا: نحن غير مأمورين بالرضى بكل ما يقضيه الله ويقدره، ولم يرد بذلك كتاب ولا سنة، بل من المقضي ما يرضى به، ومنه ما يسخط ويمقت، كما لا يرضى به القاضي لأقضيته سبحانه، بل من القضاء ما يسخط، كما أن الأعيان المقضية ما يغضب عليه، ويُمقت ويُلعن ويُذم.

ويقال ثانيًا: هنا أمران: قضاء الله، وهو فعلُ قائم بذات الله تعالى، ومقضي، وهو المفعول المنفصل عنه، فالقضاء كله خير وعدل وحكمة، فيُرضى به كلّه.

والمقضي قسمان: منه ما يُرضى به، ومنه ما لا يُرضى به.

ويقال ثالثًا: القضاء له وجهان:

أحدهما: تعلُّقه بالرب تعالى ونسبته إليه، فمن هذا الوجه يُرضى به.

والوجه الثاني: تعلُّقه بالعبد ونسبته إليه، فمن هذا الوجه ينقسم إلى ما يرضى به، وإلى ما لا يرضى به..."[3].

وبناء على ما سبق تقريره يتضح لنا صحة كلام العز في الرضا بالقضاء.

---

(1) قواعد الأحكام (ص224)، وانظر (ص492).
(2) سبقت ترجمته (ص237).
(3) شرح الطحاوية (396/1).

المطلب الثاني: هل يؤجر المصاب على مصيبته.

قال العز بن عبد السلام: "قد ظن بعض الجهلة أن المصاب مأجور على مصيبته، وهذا خطأ صريح، فإن المصائب ليست من كسبه بمباشرة ولا تسبب. فمن قتل ولده، أو غ ُصب ماله، أو أصيب ببلاء في جسده، فليست هذه المصائب من كسبه ولا من تسببه حتى يؤجر عليها، بل إن صبر عليها كان له أجر الصابرين، وإن رضي كان له أجر الراضين. ولا يؤجر على نفس المصيبة؛ لأنها ليست من عمله، وقد قال تعالى: ﭽ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭼ[1][2].

جاء في الحديث: [أن ّ رسول َ الله ص طرق َه وج َع ٌ ، فج َعل َ يتقل ّب ُ على ف ِراش ِه ، وي َش ْت َك ِ ي، فقال َت ْ له عائشة: لو صنع َ هذا بعض ُنا لوجد ْت ُ عليه. فقال: إن ّ الصالحين يشد ّد عليهم، وإنه لا يصيب ُ المؤمن َ نكبة شوكة][3].

قال الحافظ ابن حجر[4]: "وفي هذا الحديث تعق ُب على الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال: ظن بعض الجهلة أن المصاب مأجور على مصيبته وهو خطأ صريح، فإن الثواب والعقاب إنما هو على الكسب، والمصائب ليست منها، بل الأجر على الصبر و الرضا. ووجه التعقيب: أن الأحاديث الصحيحية صريحة في ثبوت ا لأجر بمجرد حصول المصيبة، وأما الصبر والرضا فقدر زائد يمكن أن ي ُثاب زيادة على ثواب المصيبة، قال القرافي[5]: المصائب كفارات جزمًا، سواء اقترن بها الرضا أم لا، لكن إن اقترن بها الرضا عظم التكفير، وإلا قلّ كذا قال، والتحقيق أن المصيبة كفارة لذنب يوازيها، وبالرضا يؤجر على ذلك، فإن لم يكن للمصاب ذنب ع ُو ِّض عن ذلك من الثواب بما يوازيه"[6].

---

(1) سورة الطور، الآية:16.
(2) قواعد الاحكام (ص135).
(3) أخرجه أحمد في المسند (160/6/ح25264)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (1610).
(4) تقدمت ترجمته (ص257).

(5) سبقت ترجمته (ص30).
(6) فتح الباري (105/10).

المطلب الثالث: بعض الحكم والمنافع في البلايا.

الدنيا دار ابتلاء وامتحان، وما يصيب الإنسان فيها من آلامها وأكدارها فيه حكم عظيمة، وكم في طيات المحن منح، وبعد الشدة فرج، فعلى العبد أن يتلقـى هذه المصائب بالصبر والرضا؛ امتثالًا لأوامر الله ورسوله ص.

وقد بيـّن العز بن عبد السلام في رسالته التي ألـّفها في بيان فوائد البلوى والمحن: أن ما يصيب الإنسان ليس شرًّا محضًا ، وإنما امتحان للإيمان، وابتلاء في الصبر، والتسليم لأمر الله معتمدًا على نصوص الكتاب والسنة في استخراج هذه الفوائد والتدليل عليها.

قال /: "للمصائب، والمحن، والبلايا، والرزايا، فوائد تختلف باختلاف رتب الناس.

أحدها: معرفة عزِّ الربوبية وقهرها.

الثانية: معرفة ذلِّ العبودية وكسرها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭼ[1]...

الثالثة: الإخلاص لله تعالى؛ إذ لا مرجع في دفع الشدائد إلا إليه، ولا معتمد في كشفها إلا عليه، قال تعالى: ﭽﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝﭼ[2] ، وقال تعالى: ﭽﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪﭼ[3] .

الرابعة: الإنابة إلى الله تعالى والإقبال عليه، قال تعالى: ﭽﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤﭼ[4] .

الخامسة: التضرع والدعاء، قال تعالى: ﭽﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠﭼ[5]،ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙﭼ[6] ، ﭽﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙﭼ[7] .

السادسة: الحـِلم عمـّن صدرت عنه المصيبة، قال تعالى: ﭽﮊ ﮋ ﮌ ﮍﭼ[8]،ﭽﭢ ﭣ ﭤ ﭥﭼ[9]، وقال ص: [إن ـّ فيكَ خصلتين

(1) سورة البقرة، الآية:156.
(2) سورة الأنعام، الآية:17.
(3) سورة العنكبوت، الآية:65.
(4) سورة الزمر، الآية:8.
(5) سورة يونس، الآية:12.
(6) سورة الإسراء، الآية:67.
(7) سورة الأنعام، الآية:41.
(8) سورة التوبة، الآية:114.
(9) سورة الحجر، الآية:53.

يحبهما الله: الحلم والأناة][1]. وتختلف مراتب الحلم باختلاف المصائب في صغرها وكبرها، فالمسلم عند أعظم المصائب أفضل من كل حلم.

السابعة: العفو عن جانيها، قال تعالى: ﭽ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬﭼ[2]،ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘﭼ[3] والعفو عن أعظمها أفضل من كل حلم.

الثامنة: الصبرعليها، وهو موجب لمحبة الله، وكثرة ثوابه، قال تعالى: ﭽ ﯙ ﯚ ﯛﭼ[4]ﭽ ﺜ ﺝ ﺞ ﺟ ﺠ ﺡ ﺢ ﺣ ﺤﭼ[5]، وقال ص: [وما أُعطي أَحدٌ عطاءً خيرٌ وأوسع من الصبر][6].

التاسعة: الفرح بها، لأجل فوائدها، قال ص: [والذي نفسي بيدِه إنْ كانوا ليَفرحُون بالبلاءِ كما تَفرَحون بالرخاء][7]. وقال ابن مسعود ت: [حبذا المكروهان الموت والفقر][8]. وإنما فرحوا بها؛ إذ لا وقع لشدتهما ومرارتهما بالنسبة إلى ثمرتهما وفائدتهما، كما يفرح مَن عظمت أدواؤه بشرب الأدوية الحاسمة لها، مع تجرعه لمرارتها.

العاشرة: الشكر عليها لما تضمنته من فوائدها، كما يشكر المريض الطبيب القاطع لأطرافه المانع له من شهواته، لما يتوقع في ذلك من البرؤ والشفاء.

الحادية عشرة: تمحيصها للذنوب والخطايا، قال تعالى: ﭽ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇﭼ[9]، وقال ص: [ولا يصيبُ المؤمنَ وصبٌ ولا نصبٌ حتى الهمِّ يهمُّه، والشوكة يشاكُها إلا

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله ص، برقم(17).
(2) سورة آل عمران، الآية:134.
(3) سورة الشورى، الآية:40.
(4) سورة آل عمران، الآية:146.
(5) سورة الزمر، الآية:10.
(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب الإستعفاف عن المسألة، برقم(1469)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب فضل التعفف والصبر، برقم(1053).
(7) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء، برقم(4024)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (144)، قال: "قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي".
(8) ذكره الطبراني في الكبير (93/9/ح8505)، وأبو نعيم في الحلية (132/1).
(9) سورة الشورى، الآية:30.

ك ُفّ ِرَ به من سيئاته][1].

الثانية عشرة: رحمة أهل البلاء ومساعدتهم على بلواهم، و الناس م ُعافَى وم ُبتلَى، فارحموا أهل البلاء، واشكروا الله على العافية.

الثالثة عشرة: معرفة قدر نعمة العافية والشكر عليها، فإن النعم لا ي ُعرَف مقدارها إلا بعد فقدها.

الرابعة عشرة: ما أع َدّه الله تعالى على هذه الفوائد من ثواب الآخرة على اختلاف مراتبها.

الخامسة عشرة: ما في طي ّها من الفوائد الخفية، قال تعالى: ﭽ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﭼ[2]،ﭽ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭼ[3].

السادسة عشرة: إن المصائب والشدائد تمنع من الأشر، والبطر، و الفخر، والخيلاء، والتكب ّر، والتجب ّر، فإن نمرود ًا[4] لو كان فقيرًا سقيمًا، فاقد السمع والبصر، لما حاج ّ إبراهيم في ربه، لكن حمله بطر الملك على ذلك، وقد عل ّل الله سبحانه وتعالى محاجته بإتيانه الملك فقال: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭼ[5] ولو ابتلى فرعون بمثل ذلك لما قال: ﭽ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ[6]، ﭽ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭼ[7]... والفقراء والضعفاء هم الأولياء وأتباع الأنبياء، ولهذه الفوائد الجليلة كان أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم الصالحون، ثم الأمثل فالأ مثل، فن ُس ِبوا إلى الجنون، والسحر، والكهانة، واستهزئ بهم، وس ُخ ِر منهم، قال تعالى: ﭽ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﭼ[8].

السابعة عشرة: الرضا الموجب لرضوان الله تعالى، فإن المصائب

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المرضى، باب ما جاء في كفارة المرض، برقم(5641-5642)، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه، برقم(2573).
(2) سورة النساء، الآية:19.
(3) سورة البقرة، الآية:216.
(4) هو نمرود بن كنعان بن كوش بن سام بن نوح، ملك بابل، الملك المتجبرالذي حاجّ إبراهيم ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ.
انظر: تفسير القرطبي (381/9).
(5) سورة البقرة، الآية:258.
(6) سورة النازعات، الآية:24.
(7) سورة التوبة، الآية:74.
(8) سورة الأنعام، الآية:34.

تنزل بالبَر والفاجر، فمن سخطها فله السخط والخسران في الدنيا والآخرة، ومـ ـَن رضيها فله الرضا.

والرضا أفضل من الجنة وما فيها، لقوله تعالى: ﭽﯙ ﯚ ﯛﭼ[1]، أي: من جنات عدن ومساكنها الطيبة.

فهذه نبذة مما حضرنا من فوائد البلوى. ونحن نسأل الله تعالى العفو والعافية في الدنيا والآخرة، فلسنا من رجال البلوى"[2].

(1) سورة التوبة، الآية:72.
(2) فوائد البلوى والمحن (19-30).

المبحث الثاني: آراؤه في أفعال العباد

أفعال العباد هي من أهم مسائل القدر، وقد وقع فيها الخلاف على أقوال:

الأول: قول الجبرية.

إن العباد لا قدرة ولا إرادة ولا اختيار لهم في أعمالهم، بل هم مجبورون عليها، والله ـ سبحانه وتعالى ـ وحده هو خالق أفعال العباد، فحركتهم واختيارهم كورق الشجر تحركه الرياح[1].

الثاني: قول المعتزلة.

إن العباد هم الخالقون لأفعالهم، وليست أفعالهم مخلوقة لله تعالى، فهم يقولون: إن الله لايريد المعاصي والكفر، فكيف يخلقها ويعذ ِّب عليها، فلو فعل ذلك كان ظالمًا والله م ُنز ّه عن الظلم[2].

الثالث: قول جمهور الاشاعرة.

إن الله خالق أفعال العباد، وهي كسب لهم، والمراد بالكسب الذي أثبتوه للمكلا ّف مقارنة وجود الفعل لقدرة المكلف، واختياره من غير أن يكون ثمة تأثير منه، أو مدخل في وجوده سوى كونه محلًا لظهور الفعل.

فأثبتوا للعبد قدرة غير مؤثرة، وقال بعضهم: إن للعبد نوع تأثير في المقدور، ولكن الذي عليه جمهورهم ومتأخروهم أن قدرة العبد غير مؤثرة في المقدور[3].

وللكسب عندهم تعريفات أهمها:

1- أنه ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به.

2- أنه ما يقع به المقدور في محل قدرته.

3- ما وجد بالقادر وله عليه قدرة محد ِثة[4].

الرابع: قول أهل السنة والجماعة.

---

(1) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (215/1)، واعتقادات فرق المسلمين (ص 68)، والملل والنحل (68/1).

(2) انظر : الملل والنحل، للشهرستاني (40/1)، ومقالات الإسلاميين، للأشعري (181/1).

(3) انظر: اللمع، للأشعري (ص69)، والإنصاف للباقلاني (ص144، 157)، والقضاء والقدر للمحمود (ص365).

(4) انظر: اللمع، للأشعري (ص73)، وشفاء العليل، لابن القيم (ص210-209)، و القضاء والقدر للمحمود (ص312).

إن أفعال العباد مخلوقة، والعباد فاعلون حقيقة، ولهم قدرة حقيقية على أعمالهم، ولهم إرادة، ولكنها خاضعة لمشيئة الله الكونية ، فلا تخرج عنها.

ويقرون بالمراتب الأربعة الثابتة، والتي دلـ ـّت عليها النصوص، وهي العلم، والكتابة، والمشيئة، والخلق[1].

موقف العز من أفعال العباد:

يقر ُ العز بن عبد السلام بأن الله خالق أفعال العباد، ويرد على المعتزلة القائلين بأن العبد هو الذي يخلق فعل نفسه.

قال العز عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭﭼ[2] وأن أفعال العباد خلق الله أولى وأحرى[3].

وردًا على المعتزلة في قولهم: إن الإنسان خالق لأفعاله، فقال: "إن الله هو الخالق لأفعال الإنسان؛ لأن الإنسان لو خلقها لما قدر الإله على خلقها، ونفي القدرة عن الممكن عيب ونقصان"[4].

وقال في قوله تعالى: ﭽﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭼ[5]:

"اختلف في النعمة. فقيل: الإيمان. وقيل: التوفيق له.

وهذه الآية حجة عظيمة على المعتزلة؛ لأن العبد لو كان يخلق ا لإيمان كما يزعمون لم يحسن طلبه عن الله عز وجّل ولا حسن أمر الله إيانا بطلبه"[6].

هذا، ولم أجد للعز كلامًا حول الكسب سوى بعض العبارات الـمـ ُجمـ َلة، وهي قوله: "الخلق من الله بمعنى: الإيجاد، ومن غيره بمعنى: الكسب، وهما متغايران"[7].

وقوله عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧﭼ[8] : "في الآية دليل على أن فعل العبد يضاف إليه كسبًا كما إلى الله خلقًا"[9].

(1) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (3/ 1341).
(2) سورة الفرقان، الآية:2.
(3) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق بدر الصميط (313/1).
(4) انظر: قواعد الأحكام (ص209).
(5) سورة الفاتحة، الآية:7.
(6) فوائد في مشكل القرآن (ص57).
(7) المصدر السابق (ص196).
(8) سورة الأنفال، الآية:17.
(9) تفسير القرآن العظيم من سور ة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق الشامسي

(853-852/2).

المبحث الثالث: تنزيه الله عن الظلم.

لقد دلت النصوص من الكتاب والسنة على تنزيه الله عن الظلم، منها قوله تعالى: ﭽﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﭼ[1] .

وقوله تعالى: ﭽﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢﭼ[2] .

وقوله تعالى: ﭽﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠﭼ[3] .

وقال ص: [قال الله تعالى: يا عبادي، إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا][4] .

وقد اتفق المسلمون وغيرهم على أن الله منزه عن الظلم[5] .

ولكن اختلفو في معنى الظلم على ثلاثة أقوال:

الأول: قول الجهمية وجمهور الأشاعرة، ومن تابعهم من بعض أتباع مالك والشافعي وأحمد.

الظلم هو التصرف في ملك الغير، أو مخالفة الآمر الذي تجب طاعته، فيقولون: الظلم بالنسبة لله غير ممكن الوجود. فالظلم منه ممتنع غير مقدور، كالجمع بين الضدين، ولو قدر وجوده، فإنه عدل فلو عذّب الله المطيعين من الأنبياء والمرسلين، ونعم العاصين من الكافرين والظالمين لم يكن ظالمًا؛ لأنه يتصرف في ملكه، وليس فوقه آمر حتى يخالفه[6] .

الثاني: قول المعتزلة.

وهو أن الظلم مقدور لله عزّ وجلّ، ولكنه منزه عنه لقبحه، ولكنهم يجعلون الظلم الذي حرمه الله، وتنزه عنه نظير الظلم

---

(1) سورة الأنبياء، الآية:47.
(2) سورة ق، الآية:29.
(3) سورة آل عمران، الآية:108.
(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (1994/4) برقم (2577).
(5) مجموع الفتاوى (8 /505).
(6) انظر: منهاج السنة لابن تيمية (29/3) وجامع الرسائل رسالة في كون الرب عادلًا وفي تنزهه عنه الظلم (1/ 121-122)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (1323/3).

من الآدميين بعضهم لبعض، فشبّهوه في الأفعال ما يحسن منها وما لا يحسن بعباده، فضربوا له من أنفسهم الأمثال، ولذلك فهم يُسمّون مشبهة الأفعال[1].

وقد بيّن العز بن عبد السلام علاقة هذه المسألة بموضوع القدر لمّا ردّ على شبهة المعتزلة في أن خلق أفعال العباد منه تعالى ثم تعذيبه عليها ظلم منه، فأجاب بذكر قول مَن سماهم أهل السنة ويقصد بهم الأشاعرة ـ وهو واحد منهم ـ أن تعذيب الرب على ما خلقه ليس بظلم؛ بدليل تعذيبه للبهائم والمجانين والأطفال؛ لأنه يتصرف في ملكه كيف يشاء، والقول بالتحسين والتقبيح باطل، فرأوا أن يكون كماله في خلق أفعال العباد، ورأوا تعذيبهم على ما لم يخلقوه جائزًا من أفعاله غير قبيح[2].

الثالث: هو ما ذهب إليه السلف وهو الحق حيث قالوا:

معنى الظلم: وضع الشيء في غير موضعه، وهذا معناه في اللغة[3] وفي الشرع[4].

فالله سبحانه وتعالى حكم عدل يضع الأشياء مواضعها، فلا يضع شيئًا إلا في موضعه الذي يناسبه، فلا يفرّق بين متماثلين، و لا يسوّي بين مختلفين[5].

وقد فسّر السلف الظلم في حقّه تعالى أن يوضع على إنسان سيئات غيره أو أن ينقص من حسناته بدون سبب، أو أن يعذبه على ما لم يفعل[6].

والله ـ سبحانه وتعالى ـ قادر على الظلم، وإنما استحق سبحانه الحمد والثناء؛ لأنه ترك الظلم وهو قادر عليه، والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه، لا بترك الممتنع، وعلى هذا فعقوبة الإنسان بذنب غيره ظلم يُنزّه الله عنه، وأما إثابة المطيع ففضل منه وإحسان، وإن كان حقًّا واجبًا بحكم وعده بإتفاق المسلمين، وبما كتبه على نفسه

(1) انظر: شرح حديث أبي ذر الغفاري لابن تيمية ـ مجموعة الرسائل المنيرية (206/3)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (1323/3).
(2) قواعد الأحكام (ص209).
(3) انظر: لسان العرب (373/12).
(4) انظر: جامع الرسائل (123/1).
(5) المصدر السابق (123/1-124).
(6) انظر: زاد المسير لابن الجوزي (324/5).

من الرحمة، وبموجب أسمائه وصفاته سبحانه وتعالى[1].

(1) انظر: منهاج السنة (236/2)، ومفتاح دار السعادة (107/2) والقضاء والقدر للمحمود (ص286)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (1324/3-1325).

المبحث الرابع: الواجب على الله تعالى

وقع الخلاف في هذه المسألة على قولين:-

القول الأول:

إنه لا يجب على الله شيء، بل له أن يفعل ما يشاء ويحكم ويريد، وهذا قول جماهير المسلمين، الأشاعرة وأهل السنة ومَن وافقهم[1].

لكن ينبغي أن يُعلم أن اتفاق هؤلاء في عدم الوجوب على الله، لا يعني اتفاقهم على أن الله يفعل ما فيه مصلحة عامة للعباد، فقد اختلفوا في ذلك على قولين:

1- إن خلق الله وأمره متعلق بمحض المشيئة، ولا يتوقف على مصلحة، وهذا قول الجهمية[2].

2- أن الله أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن يفعله، وأن إرسال الرسل مصلحة، وإن كان فيه ضرر على البعض من الناس لمعصيته. وهذا قول أكثر الفقهاء، وأهل الحديث والتصوف، وطوائف من أهل الكلام وهو الصواب[3].

القول الثاني:

وجوب فعل الأصلح على الله، وهذا هو قول المعتزلة الذين يقولون بالصلاح والأصلح[4].

وقد ذكر العز بن عبد السلام القولين السابقين، وارتضى القول الأول الذي عليه جماهير المسلمين أهل السنة والأشاعرة، وردّ على المعتزلة فقال: "إيجاب المعتزلي على الله سبحانه أن يُثيب الطائعين كيلا يظلمهم، والظلم نقصان. وقول الأشعري: ليس ذلك بنقص، إذ لا يجب عليه حق، ولو وجب عليه حق لغيره لكان في قيده، والتقيد بالأغيار نقصان. وإيجاب المعتزلة على الله رعاية الصلاح لعباده، لما في تركه من النقصان. وقول الأشعرية: لا يلزمه ذلك، لأن الإلزام

(1) انظر: شرح المواقف (222/8)، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص197).
(2) انظر: منهاج السنة (325/1).
(3) انظر: منهاج السنة (325/1).
(4) الفرق بين الفرق (ص78)، والملل والنحل (40/1).

نقصان، وكمال الإله أن لا يكون في قيد المتألهين"[1].

وقال أيضًا: "إن الله سبحانه لا يجب عليه جلب مصالح الحسن، ولا درء مفاسد القبيح، كما لا يجب عليه خلق أو رزق ولا تكليف ولا إثابة ولا عقوبة، وإنما يجلب مصالح الحسن، ويدرؤ مفاسد القبيح فضلًا منه على عباده وتفضلًا، ولو عكس الأمر لم يكن قبيحًا؛ إذ لا حجر لأحد عليه"[2].

(1) قواعد الأحكام (ص210-209).
(2) المصدر السابق (ص14)، وجامع القواعد والفوائد في معرفة المصالح والمفاسد (ص23).

المبحث الخامس: تكليف ما لا يطاق

وقع الخلاف في تكليف ما لا يطاق على أقوال[1]:-

1- جواز تكليف ما لا يطاق مطلقًا، ومنه تكليف الأعمى البصر، و الزمن أن يسير إلى مكة، وهذا قول الجهمية[2].

2- عدم جواز تكليف ما لا يطاق، وقد منعوه لقبحه عقلًا، وهذا قول المعتزلة ومن وافقهم[3].

3- أن تكليف ما لا يطاق جائز، وهذا مذهب الأشاعرة، وبنوا ذلك على مذهبهم من أنه لا يجب على اللّه شيء، ولا يقبح منه شيء[4].

أما العز بن عبد السلام فإنه يرى أن من شرط التكليف أن يكون الفعل مقدورًا عليه[5].

وقال: "لا يطلب الشرع من الأفعال والتروك إلا ما يقدر المكلف عليه"[6].

والصواب في المسألة هو التفصيل، أما إطلاق القول فيها فهو من البدع المحدثة، كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[7].

فيقال: تكليف ما لا يطاق على وجهين:

أحدهما: ما لا يقدر على فعله لاستحالته، إما لامتناعه عادة كالطيران، وإما هو ممتنع في نفسه كالجمع بين الضدين، فهذا قد اتفق حملة الشريعة على أن مثل هذا ليس بواقع، وأنه لا يجوز تكليفه[8].

والثاني: ما لا يقدر عليه لا لاستحالته ولا للعجز عنه، لكن

---

(1) مستفاد من كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة (1326/3-1328).
(2) انظر: مجموع الفتاوى (297/8).
(3) شرح المواقف (222/8).
(4) شرح المواقف (222/8)، وانظر: الملل والنحل للشهرستاني (77/1).
(5) انظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز (ص3).
(6) قواعد الأحكام (ص382)، و(ص166).
(7) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (65/1)، ومجموع الفتاوى (469/8).
(8) انظر: مجموع الفتاوى (8/ 301).

لتركه والاشتغال بضده، مثل تكليف الكافر بالإيمان في حال كفره، فهذا جائز خلافًا للمعتزلة؛ لأنه من التكليف الذي اتفق المسلمون على وقوعه في الشريعة، ولكن إطلاق تكليف ما لا يطاق على هذا مما منعه جمهور أهل العلم، وإن كان بعض المنتسبين إلى السنة قد أطلقه في ردّهم على القدرية[1].

(1) انظر: مجموع الفتاوى (8/298-302)، و درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (1/60).

المبحث السادس: التحسين والتقبيح

أول من اشتهر عنه القول بالتحسين والتقبيح الجهم بن صفوان[1]، الذي وضع قاعدته: **(إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع)**، وبنى على ذلك أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد وحسن وقبح، قبل نزول الوحي، ثم جاء الوحي مصدقًا لما ق ال به العقل من حسن بعض الأشياء، وقبح بعضها، وقد أخذ المعتزلة بهذا القول) [2] .

ومن ثم وقع الخلاف حوله على ثلاثة أقوال:

1- إن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، والحاكم ب الحسن والقبح هو العقل، والفعل حسن أو قبيح إما لذاته، وإما لصفة من صفاته لازمة له وإما لوجوه واعتبارات أخرى، والشرع كاشف ومبين لتلك الصفات فقط. وهذا هو مذهب المعتزلة ومن وافقهم[3] .

2- إنه لا يجب على الله شيء من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيء قبل ورود السمع، فالعقل لا يدل على حسن شيء، ولا على قبحه قبل ورود الشرع، وفي حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. قالوا: ولو عكس الشرع فحسـ ّن ما قبـ ّحه وقبـ ّح ما حسـ ّنه لم يكن ممتنعًا. وهذا قول الأشاعرة ومن وافقهم[4] .

3- التفصيل، لأن إطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي أي دور للعقل في تحسين الأ فعال أو تقبيحها، غير صحيح، ويوضـ ّح شيخ الإسلام ابن تيمية مذهب أهل الحق في هذا توضيحًا كاملًا فيقسم الأفعال إلى ثلاثة أنواع:

---

(1) هو: الجهم بن صفوان الراسبي مولاهم، أبو محرز السمرقندي، رأس الجهمية وإمامهم قتِل سنة 128هـ.
انظر: السير (6/26-27)، والأعلام (2/141).

(2) نشأة الفكر الفلسفي للنشار (1/346).

(3) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (3/1320).

(4) انظر: الإرشاد للجويني (ص 258 وما بعدها)، والمحصل للرازي (ص 202) وشرح المواقف (8/181-182)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، للمحمود (3/1320).

"أحدها: أن يكون الفعل مشتملًا على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن أو قبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه ثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم رسول، وهذا خلاف النص، قال تعالى: ﴿ ﴾[1].

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحًا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، ﴿ ﴾[2]، حصل المقصود، ففداه بالذبح، وكذلك حديث أبرص وأقرع وأعمى، فلما أجاب الأعمى قال الملك: **[أمسك عليك مالك، فإنما ابتليتم، فرضي عنك، وسخط على صاحبيك]**[3]، فالحكمة منشؤها من نفس الأمر، لا من نفس المأمور به.

وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أن الحسن و القبيح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع، والأشعرية ادعوا أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب"[4].

---

(1) سورة الإسراء، آية:15.
(2) سورة الصافات، آية:103.
(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع من بني إسرائيل، برقم(3464)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزهد و الرقائق، برقم(2964).
(4) مجموع الفتاوى (8/434-436)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة (3/1320-1321).

رأي العز بن عبدالسلام في التحسين والتقبيح

يرى العز أن مصالح الدنيا ومفاسدها تـُعرف بالضرورات و التجارب والعادات بخلاف الأخروية فالشرع بها أولى. حيث قال: "وأما مصالح الآخرة وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فلا تـُعرف إلا بالشرع... وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها وأسبابها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، ومـَن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد يخرج عن ذلك إلا ما تعبـّده الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأفعال وقبحها"[1].

وقد تعقـّب الإمام الشاطبي[2] العز بن عبدالسلام في توجهه، فبعد أن ساق كلامه الآنف الذكر أقرّه على ما يتعلق بالآخرة من كونها لا تـُعرف إلا بالشرع فقال: "أما أن ما يتعلق بالآخرة، لا يعرف إلا بالشرع فكما قال، وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجها عن مقتضى العدل في الأحكام، ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معًا، وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصدًا لإقامة مصالح الدنيا، حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بثّ في ذلك من التصرفات، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية، ما لا مزيد عليه.

فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع

---

(1) قواعد الأحكام (14/13)، وانظر: المصدر نفسه (ص11-9).

(2) هو: إبراهيم بن موسى الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أبو إسحاق، العلامة، المؤلف، المحقق، النظّار، الأصولي، المفسر، الفقيه، اللغوي، المحدث، الزاهد، له تصانيف، منها: كتاب الموافقات في أصول الشريعة، وكتاب الاعتصام في الحوادث والبدع، وغيرها. توفي سنة (790هـ).
انظر: شجرة النور الزكية (231)، الفتح المبين (204/2)، الأعلام (75/1).

فيه"[1].

والذي أراه ـ والله أعلم ـ أنه يقصد ذلك أي أن مصالح الدنيا ومفاسدها تعرف بالضرورات والتجارب، ولكن لا دخل لذلك في ترتيب الحكم عليها، بل السلطان للشرع في هذا يؤيده قوله ـ أي العز ـ: "لا حكم قبل ورود الشرع؛ لأن الحكم خطاب الله، ولا خطاب قبل ورود الخطاب"[2].

وبذلك يكون العز قد اقترب من مذهب السلف حيث أقر ـ بأن حسن الأفعال وقبحها ثابت بالعقل، لكن ترتيب الحكم عليها لا يكون إلا بخطاب الشرع.

يقول الإمام ابن القيم /: "الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات و المشمومات والمرئيات، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحًا موجبًا للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله تعالى لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والأوثان، والكذب و الزنا، والظلم والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع"[3].

---

(1) الموافقات للشاطبي (48/2).
(2) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (287).
(3) مدارج السالكين (247/1).



آراؤه في النبوات

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: تعريف النبي والرسول والفرق بينهما.

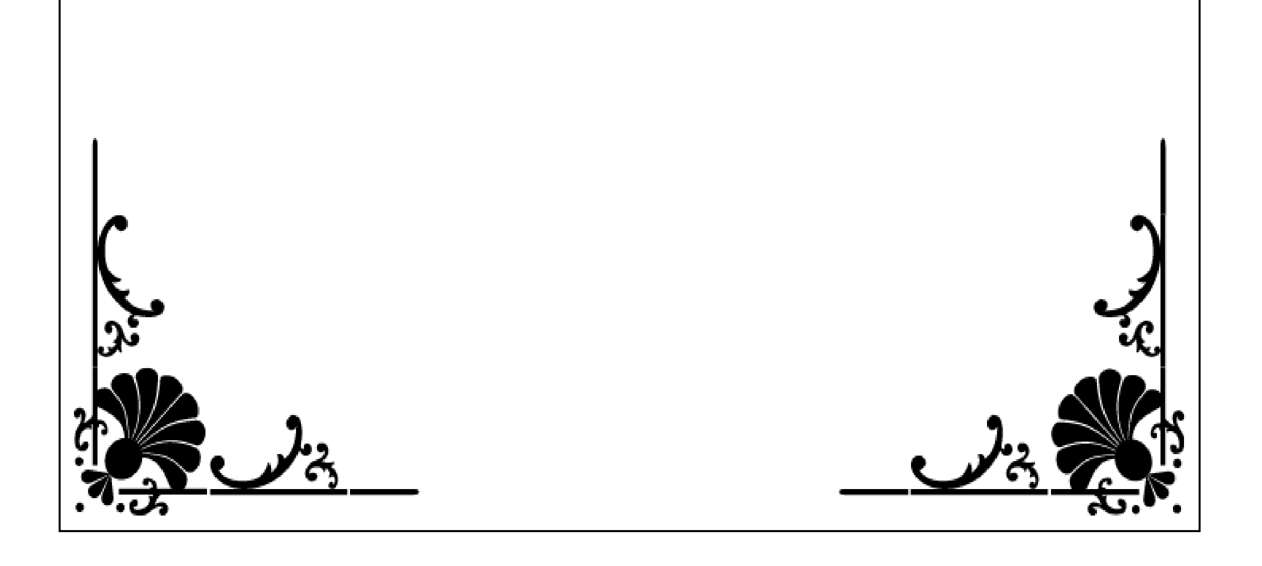
المبحث الثاني: النبوة منحة أم مكتسبة.

المبحث الثالث: المفاضلة بين الأنبياء.

المبحث الرابع: المفاضلة بين الأنبياء والملائكة.

المبحث الخامس: خصائص النبي ص.

المبحث السادس: وجوب محبة النبي ص وطاعته والا قتداء به.



المبحث الأول: تعريف النبي والرسول والفرق بينهما

النبي لغة:

مشتق من النبأ، وهو: الخبر، كما في قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖﭼ[1].

وقيل: إن النبي مأخوذ من النبوة، والنباوة، وهي: الارتفاع؛ لا رتفاع قدره، ولأنه شرف على سائر الخلق. فأصله غير مهموز، وقيل: النبي: الطريق، والأنبياء طرق الهدى[2].

أما الرسول لغة:

فهو الذي يتابع أخبار الذي بعثه، أخذًا من قولهم. جاءت الإبل رسلًا، أي: متتابعة.

والرسول: اسم من أرسلت، وأصل الرسل: الانبعاث على التؤدة[3].

وأما معنى النبي في الاصطلاح:

فقد تعددت أقوال العلماء فيه، والذي اختاره شيخ الإسلام: أن "النبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأ الله به، فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه، فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله، ولم يُرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة، فهو نبي، وليس برسول. قال تعالى: ﭽﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒﭼ[4]. فذكر إرسالًا يعمم النوعين، وقد خص ّ أحدهما بأنه رسول، فإن هذا هو الرسول المطلق الذي أمره بتبليغ رسالته إلى م َن خالف الله كنوح"[5].

وقد تكلم العز بن عبد السلام عن التفضيل بين النبوة والرسالة، ويرى أن النبوة أفضل من الرسالة وبي ّن وجه تفضيلها على

---

(1) سورة النبأ، آية:1-2.

(2) انظر: الصحاح للجوهري (74/1)، وتهذيب اللغة (486/15)، والمفردات للراغب الأصفهاني (ص734)، ولسان العرب (301/15).

(3) انظر: تهذيب اللغة (391/12)، والمفردات للراغب الأصفهاني (ص284)، ولسان العرب (281/11).

(4) سورة الحج، آية:52.

(5) النبوات (ص248).

الرسالة مستدلًا على قوله بآيات من القرآن الكريم فقال: "إن قيل: أيهما أفضل النبوة أم الإرسال؟ قلت: النبوة أفضل؛ لأن النبوة إخبار عما يستحقه الرب سبحانه من صفات الجلال ونعوت الكمال، وهي متعلقة بـالله من طرفيها، والإرسال دونها أمر بالإبلاغ إلى العباد، فهو متعلق بـالله من أحد طرفيه وبالعباد من الطرف الآخر، ولا شك أن ما يتعلق بـالله من طرفيه أفضل مما تعلق به من أحد طرفيه، و النبوة سابقة على الإرسال، فإن قول الله سبحانه لموسى ×: ﭽﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﭼﭽ[1] متقدم على قوله: ﭽﭮ ﭯ ﭰ ﭱﭼ[2]، فجميع ما تحدث به معه قبل قوله: ﭽﭮ ﭯ ﭰﭼ نبوة، وما أمره بعد ذلك من التبليغ فهو إرسال.

والحاصل أن النبوة راجعة إلى التعريف بالإله وبما يجب للإله، و الإرسال راجع إلى أمر الرسول بأن يبلغ عنه إلى عباده أو إلى بعض عباده ما أوجبه عليهم من معرفته وطاعته واجتناب معصيته.

وكذلك رسول الله ص لما قال له جبريل ×: ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿﭼ[3]، إلى قوله: ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚﭼ[4]، كان هذا نبوة، أمره بالقراءة، وعر ّفه بـ الربوبية، وبأنه خلق كل شيء، وبأنه خلق الإنسان من علق، وبأنه الأ كرم الذي عل ّم الخط ّ بالقلم، وعل ّم الإنسان ما لم يعلم، وأن رجوع العباد كلهم إلى جزائه، فهذا كله نبوة"[5].

وما ذهب إليه العز من تفضيل النبوة على الرسالة خلاف الصحيح، وقد رد ّ عليه غير واحد من أهل العلم في قوله هذا.

قال الإمام السفاريني[6] /: "بين النبي والرسول عموم وخصوص مطلق، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولًا، والرسول أفضل من النبي إجماعًا، لتميزه بالرسالة التي هي أفضل من النبوة على الأصح، خلافًا لابن عبد السلام، ووجه تفضيل الرسالة؛ لأنها تثمر هداية الأمة، والنبوة قاصرة على النبي، فنسبتها إلى النبوة كنسبة العالم إلى العباد"[7].

---

(1) سورة القصص، آية:30.
(2) سورة النازعات، آية:17.
(3) سورة العلق، آية:1.
(4) سورة العلق، آية:8.
(5) قواعد الأحكام (ص509).
(6) تقدمت ترجمته (ص231).
(7) لوامع الأنوار (1/49-50)، وانظر: (2/300-301).

وقال الإمام ابن حجر الهيتمي[1] /: "رُد ما عليه ابن عبد السلام من تفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق، ووجه رد ِّه أن الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر، والكلام في نبوة الرسول مع رسالته، وإلا فالرسول أفضل من النبي قطعًا"[2].

ومع ذلك فقد وجدت في موضع آخر أن العز يفضل الرسول على النبي، يقول في كتابه شجرة المعارف: "الرسل أفضل من النبيين"[3] ولا شك في صحة هذا القول كما سبق بيانه.

---

(1) هو: أحمد بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، أبو العباس شهاب الدين، فقيه عصره، كتب في أكثر علوم عصره، تعلم بالأزهر، ثم انتقل إلى مكة، ألف كتباً منها "تحفة المحتاج شرح المنهاج"، و"الإيعاب شرح العباب المحيط بمعظم نصوص الشافعية والأصحاب"، و"الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع و الزندقة". توفي سنة 973 هـ.

انظر: شذرات الذهب (370/8)، والأعلام (234/1).

(2) فتح المبين (ص218)، وانظر: الدر المنضود (ص34)، والفتاوى الحديثية (ص 205).

(3) شجرة المعارف (ص22).

المبحث الثاني: النبوة منحة أم مكتسبة

النبوة اصطفاء إلهي ونعمة يمن الله بها على من يشاء قال تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﭼ[1].

وقد أكد العز ذلك فقال[2]: "إيداع الأنبياء والرسل النبوة و الرسالة، ليس إلا جودًا من الله تعالى، ولذلك قالت الرسل لقومهم: ﭽ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭼ[3].

وقال أيضًا: "النبوة هي أفضل المراتب، وأعلى المطالب، ولا تُنال بالمكاسب"[4].

وما ذكره العز من أن النبوة غير مكتسبة هو قول سلف الأمة وغيرهم، خلافًا لمن ادعى غير ذلك من الفلاسفة.

قال الحافظ ابن حجر[5] /: "النبوة نعمة يمن الله بها على مَن يشاء، ولا يبلغها أحد بعلمه، ولا كشفه، ولا يستحقها باستعداد ولايته، ومعناها الحقيقي شرعًا: من حصلت له النبوة، وليست راجعة إلى جسم النبي، ولا إلى عرض من أعراضه، بل ولا إلى علمه يكون نبيًا، بل المرجع إلى إعلام الله له بأني نبأتك، أو جعلتك نبيًا"[6].

وقال الإمام السفاريني: "النبوة منحة إلاهية، ولا تنال بمجرد التشهي والرغبة، ولا تُنال بالمجاهدة والمعاناة، وقد كذب الفلاسفة الذين زعموا أن النبوة تُنال بمجرد الكسب بالجد والاجتهاد، وتكلف أنواع العبادات، واقتحام أشق الطاعات، والدأب في تهذيب النفوس، وتنقية الخواطر، وتطهير الأخلاق، ورياضة النفس و البدن"[7].

---

(1) سورة الحج، آية:75.
(2) قواعد الأحكام (ص54).
(3) سورة إبراهيم، آية:11.
(4) شجرة المعارف (ص20).
(5) تقدمت ترجمته (ص257).
(6) فتح الباري شرح صحيح البخاري (361/6).
(7) لوامع الأنوار البهية (267/2).

المبحث الثالث: المفاضلة بين الأنبياء

المفاضلة بين الأنبياء مما تدل عليه نصوص الكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑﭼ[1].

وقوله تعالى: ﭽﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞﯟ ﯠ ﯡ ﯢﭼ[2].

ومن السنة:

قوله ص: [أنا سيد ولد آدم...] [3].

وأما الإجماع:

فقد أجمعت الأمة على أن الرسل أفضل من الأنبياء ـ كما سبق ـ [4].

وأفضل الرسل أولو العزم، وهم محمد ص، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى.

قال تعالى: ﭽﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻﭼ[5].

وأفضل أولي العزم محمد ص[6].

وقد ألف العز بن عبد السلام في فضائل النبي ص رسالة نافعة جليلة القدر أشار فيها إلى أن التفاضل واقع بين الرسل ثم شرع في بيان خصائص النبي ص التفضيلية التي انفرد بها على غيره من الأنبياء، قال العز: "وقد فضل الله تعالى بعض الرسل على بعض فقال: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭝ ﭞ ﭟ ﭠﭼ[7].

---

(1) سورة البقرة، آية:253.
(2) سورة الإسراء، آية:55.
(3) سبق تخريجه (ص487).
(4) انظر: (ص495) من هذا البحث.
(5) سورة الشورى، آية:13.
(6) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (161/11، 162)
(7) سورة البقرة، آية:253.

التفضيل الأول صريح في أصل المفاضلة، والثاني في تضعيف المفاضلة بدرجات، ونكـّرها تنكير التعظيم بمعنى درجات أي درجات"[1].

وسيأتي الحديث لاحقًا عن خصائص النبي ص.

(1) بداية السول (ص14).

المبحث الرابع: المفاضلة بين الأنبياء والملائكة

قال العز: "وقد اختلف الناس في التفضيل الواقع بين البشر و الملك، فإن فاضل بينهما مُفضل من جهة تفاوت الأجساد التي هي مساكن الأرواح، فلا شك أن أجساد الملائكة أفضل وأشرف من أجساد البشر المركبة من الأخلاط المستقذرة، وإن فاضل بين أرواح البشر وأرواح الملائكة، مع قطع النظر عن الأجساد التي هي مساكن ا لأرواح، فأرواح الأنبياء أفضل من أرواح الملائكة؛ لأنهم فضلوا عليهم من وجوه.

الوجه الأول: الإرسال، ورسل الملائكة قليل، ولأن رسُل الملائكة تأتي إلى نبي واحد، ورُسُل البشر تأتي إلى الأمم أو إلى أمة واحدة، فيهديهم الله على يديه، فيكون له أجر تبليغه ومثل أجر كل م َن اهتدى على يديه، وليس مثل هذا للملك.

الوجه الثاني: القيام بالجهاد في سبيل الله.

الوجه الثالث: الصبر على مصائب الدنيا ومحنها، والله يحب الصابرين.

الوجه الرابع: الرضا بمر ِّ القضاء وحُلوه.

الوجه الخامس: نفعُ العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودفع المكاره وجلب المنافع، وليس للملائكة شيء من هذا.

الوجه السادس: ما أعد ّ الله في الآخرة لعباده الصالحين مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، ولم يثبت مثل هذا للملائكة.

الوجه السابع: ما أعد ّه الله لهم في الآخرة من النعيم الروحاني، كالأنس والرضا، والنظر إلى وجهه الكريم، ولم يثبت مثل هذا للملائكة.

الوجه الثامن: وهو مختص بآدم ×، أن الله عر ّفه من أسماء كل شيء ومنافعه ما لا يعرفون.

الوجه التاسع: وهو أيضًا مختص بآدم، أن الله تعالى أمر الملا ئكة بالسجود له، ولا شك أن المسجود له أفضل وأشرف من الساجد.

وعلى الجملة، فما يفضل الملائكة على الأنبياء إلا هجام بنى

التفضيل على خيالات توهمها، وأوهام فاسدة اعتمدها[1].

المناقشة:

مسألة المفاضلة بين الأنبياء والملائكة مسألة خلافية بين العلماء، قال شارح الطحاوية[2]: "وقد تكلم الناس في المفاضلة بين الملائكة وصالحي البشر، ويُنسب إلى أهل السنة تفضيل صالحي البشر أو الأنبياء فقط على الملائكة، وإلى المعتزلة تفضيل الملائكة.

وأتباع الأشعري على قولين: منهم مَن يفضل الأنبياء والأولياء، ومنهم من يقف ولا يقطع في ذلك قولًا، وحُكي عن بعضهم ميلهم إلى تفضيل الملائكة، وحكي ذلك عن غيرهم من أهل السنة وبعض الصوفية"[3].

والتفصيل في هذه المسألة هو ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال: "بأن صالحي البشر أفضل باعتبار كمال النهاية، و الملائكة أفضل باعتبار البداية، فإن الملائكة الآن في الرفيق الأعلى، منزّهون عما يلابسه بنو آدم، مستغرقون في عبادة الرب، ولا ريب أن هذه الأحوال الآن أكمل من أحوال البشر، وأما يوم القيامة بعد دخول الجنة، فيصير حال صالحي البشر أكمل من حال الملائكة"[4].

قال ابن القيم: "وبهذا التفصيل يتبين سر التفضيل، وتتفق أدلة الفريقين، ويصالح كل منهم على حقه"[5].

ومما يجدر التنبيه إليه أن المفاضلة بين الملائكة والأنبياء جائزة ما لم تكن على وجه التنقص والعصبية للجنس وإلا فلا شك في ردها[6].

---

(1) قواعد الأحكام (ص503-504).
(2) سبقت ترجمته (ص237).
(3) شرح الطحاوية (462/2).
(4) مجموع الفتاوى (343/4).
(5) بدائع الفوائد (140/3).
(6) شرح الطحاوية (464/2).

المبحث الخامس
خصائص النبي ص

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القرآن العظيم.

المطلب الثاني: بقية الخصائص التي ذكرها العز.

المطلب الأول: القرآن العظيم

من أعلام نبوته ص وبراهين رسالته القرآن الكريم المعجزة العظمى التي اختص بها النبي ص دون غيره من الأنبياء وقد تحد ّ ى الله بهذا القرآن الأمم إلى قيام الساعة، قال تعالى: ﭽﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰﭼ[1]، وقال تعالى: ﭽﭥ ﭦ ﭧﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲﭼ[2].

وقال ص: [ما من الأنبياء ِ إلا أ ُعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ُ، وإنما كان الذي أوتيته وحيًا أوحاه الله ُ إلي ّ، فأرجو أن أكون َ أكثر َهم تابعًا يوم َ القيامة ِ][3].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية /: "كون القرآن معجزة ليس هو من جهة فصاحته وبلاغته فقط، أو نظمه وأسلوبه فقط، ولا من جهة النظم، ومن جهة إخباره بالغيب فقط... بل هو آية بينة معجزة من وجوه متعددة، من جهة اللفظ ومن جهة النظم، ومن جهة البلاغة في دلالة اللفظ على المعنى، ومن جهة معانيه التي أمر بها، ومعانيه التي أخبر بها عن الله تعالى، وأسمائه وصفاته وملائكته، وغير ذلك، ومن جهة معانيه التي أخبر بها عن الغيب الماضي، وعن الغيب المستقبل، ومن جهة ما أخبر به عن المعاد، ومن جهة ما بي ّن فيه من الدلائل اليقينية، والأقيسة العقلية، التي هي الأمثال المضروبة.

وكل ما ذكره الناس من وجوه إعجاز القرآن هو حجة على إعجازه، ولا يناقض في ذلك، بل كل قوم تنبهوا لما تنبهوا له[4].

وقال ابن حجر[5] /: "ووجوه إعجاز القرآن من جهة حسن تأليفه والتئام كلماته وفصاحته وإيجازه في مقام الإيجاز وبلاغته ظاهرة جد ًا، مع ما انضم إلى ذلك من حسن نظمه وغرابة أسلوبه، مع كونه على خلاف قواعد النظم والنثر، هذا إلى ما اشتمل عليه من

---

(1) سورة الإسراء، آية:88.
(2) سورة الطور، آية:33-34.
(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي وأول ما نزل (1607/3) برقم (4981)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ص إلى جميع الملل ونسخ الملل بملته (134/1) برقم (239).
(4) الجواب الصحيح (74/4-75).
(5) تقدمت ترجمته (ص257).

الإخبار بالمغيبات مما وقع من أخبار الأمم الماضية مما كان لا يعلمه إلا أفراد من أهل الكتاب، ولم يـ ُعلم أن النبي ص اجتمع بأحد منهم ، ولا أخذ عنهم. وبما سيقع، فوقع ما أخبر به في زمنه ص وبعده، هذا مع الهيبة التي تقع عند تلاوته، والخشية التي تلحق سامعه، وعدم دخول الملل والسآمة على قارئه وسامعه، مع تيسير حفظه لمتعلميه، وتسهيل سرده لتاليه، ولا يـ ُنكر شيئًا من ذلك إلا جاهل أو معاند.

ولهذا أطلق الأئمة أن أعظم معجزات النبي ص القرآن، ومن أظهر معجزات القرآن إبقاؤه مع استمرار الإعجاز، وأشهر ذلك تحديه اليهود أن يتمنوا الموت فلم يقع من سلف منهم ولا خلف من تصدى لذلك ولا أقدم، مع شدة عداوتهم لهذا الدين وحرصهم على إفساده والصد ِّ عنه، فكان في ذلك أوضح معجزة"[1].

وقد تحدث العز بن عبد السلام عن القرآن الكريم، وبيـ ّن أنه معجزة باقية إلى يوم الدين، وأن اللّه تعالى تكفـ ّل بحفظه، يقول في بيانه لخصائص النبي ص على غيره من الأنبياء: "إن معجزة كل نبي تصر ّمت وانقضت، ومعجزة سيد الأولين والآخرين، وهي القرآن العظيم باقية إلى يوم الدين ولم يذهب ﭽﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜﭼ[2]"[3].

"وأن كتابه محفوظ، فلو اجتمع الأولون والآخرون على أن يزيدوا فيه كلمة، أو ينقصوا منه كلمة، لعجزوا عن ذلك، ولا يخفى ما وقع من التبديل في التوراة والإنجيل"[4].

وذكر في غير موضع من مصنفاته الأدلة على نبوته ص وصدق رسالته، قال في كتابه نبذ من مقاصد الكتاب العزيز: فصل في إثبات صدق الرسول ص بالحجج؛ حثـ ًّا على اتباعه وذكر أنه أنواع: "منها قوله سبحانه: ﭽۋ ۋ ې ې ۉ ۉ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬﭼ[5]، ومنها قوله: ﭽۋ ۅ ۅ ۋ ې ې ۉ ۉﭼ[6]، ومنها قوله: ﭽﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅﭼ[7].

(1) فتح الباري (582/6).

(2) سورة الحجر، آية:9.

(3) بداية السول في تفضيل الرسول ص (ص19).

(4) المصدر السابق (ص32).

(5) سورة البقرة، آية:23.

(6) سورة آل عمران، آية:44.

(7) سورة يوسف، آية:102.

ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔﭼ[1]، ومنها قوله: ﭽﭺ ﭻ ﭼ ﭽﭼ[2]، ومنها قوله: ﭽﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊﭼ[3].

ومن أخباره بذلك مع كونه لم يحضره ولم يقرأه من كتب الأولين على نبوته وعلى أن الله سبحانه أخبره بذلك"[4].

وذكر أيضًا في نفس الموضع فصلًا في الإعجاز فقال: "الإعجاز هو الإيجاز والبلاغة ﭽﮫ ﮬ ﮭﭼ[5]، أو البيان والفصاحة ﭽﭦ ﭧﭼ[6]،ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮﭼ[7]، وهو وصفه الذي أخرجه عن عادتهم في النظم والنثر والخطب والشعر والرجز والمزدوج، مع أن ألفاظه مستعملة في كلامهم، أو هو أن قارئه لا يمله، أو ازدياد حلاوته مع كثرة تلاوته، بخلاف غيره فإنه يُمل إذا أُكثر منه، أو هو إخباره بما مضى؛ كقصة أهل الكهف، وذي القرنين، وموسى والخضر، وجميع قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أو هو إخباره عما يكون كقوله: ﭽﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪﭼ[8]، ﭽﭨ ﭩ ﭪﭼ[9]، واشتماله على العلوم التي لم تكن فيها آلتها ولا تعرفها العرب ولا يحيط بها أحد من الأمم، أو صرفهم عن القدرة على معارضته، أو صرفهم عن معارضته مع قدرتهم عليها وحرصهم على إبطاله، أو إعجازه بجميع ذلك لاشتماله على جميعه"[10].

وبناء على ما ذكره العز في دلائل النبوة وإعجاز القرآن تبين لنا أنه قد وافق الصحيح من أقوال أهل العلم في هذه المسألة، عدا قوله بالصرفة، فإنه قول فاسد، وبيان ذلك من وجوه.

1- أنه قول مبتدَع، لا دليل عليه.

2- أنه خلاف إجماع الأمة، قال الإمام القرطبي[11] /: "إجماع الأمة قبل حدوث المخالف أن القرآن هو المعجز، فلو قلنا: إن المنع (و

---

(1) سورة القصص، آية:44.
(2) سورة القصص، آية:46.
(3) سورة القصص، آية:45.
(4) نبذ مقاصد الكتاب العزيز (ص39)، وانظر: الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص 163-164)، وشجرة المعارف (ص55).
(5) سورة البقرة، آية:179.
(6) سورة الحجر، آية:94.
(7) سورة يوسف، آية:80.
(8) سورة البقرة، آية:24.
(9) سورة البقرة، آية:95.
(10) نبذ من مقاصد الكتاب العزيز (ص62، 63، 64).
(11) تقدمت ترجمته (ص159).

الصرفة) هو المعجز لخرج القرآن عن أن يكون معجزًا وذلك خلاف ا لإجماع، وإذا كان كذلك عُلم أن نفس القرآن هو المعجز؛ لأن فصاحته وبلاغته أمر خارق للعادة، إذ لم يوجد كلام قط على هذا الوجه، فلما لم يكن ذلك الكلام مألوفًا معتادًا منهم دل ّ على أن المنع والصرفة لم يكن معجزًا"[1].

3- "لو كانت المعارضة ممكنة ـ وإنما منع منها الصرفة ـ لم يكن الك لام معجزًا، وإنما يكون المنع هو المعجز، فلا يتضمن الكلام فضيلة على غيره في نفسه"[2].

(1) الجامع لأحكام القرآن (75/1).
(2) إعجاز القرآن للباقلاني (ص30).

المطلب الثاني: بعض الخصائص التي ذكرها العز

لقد ذكر العز بن عبد السلام عدة وجوه في بيان تفضيل النبي ص على غيره من الأنبياء وسأكتفي بذكر بعضاً منها.

يقول العز /: "وقد فضل الله تعالى نبينا محمد ص من وجوه:

1- أولها: أنه ساد الكل، فقال ص: [أنا سيد ُ ولد ِ آدم َ، ولا فخر َ][1]. والسيد من اتصف بالصفات العلية والأخلاق السنية، وهذا مُشعر بأنه أفضل منهم في الدارين، أما في الدنيا فلما اتصف به من الأخلاق المذكورة، وأما في الآخرة فلأن جزاء الآخرة مرتّب على الأوصاف والأخلاق، فإذا فضلهم في الدنيا في المناقب والصفات، فضلهم في الآخرة في المراتب والدرجات. وإنما قال ص [أنا سيد ُ ولد ِ آدم َ، ولا فخر َ] لتعرف أمته منزلته من ربه عز وجل، ولما كان مَن ذكر مناقب نفسه إنما يذكرها افتخارًا في الغالب، أراد ص أن يقطع وهم مَن يتوهّم من الجهلة أنه ذكر ذلك افتخاراً، فقال: [ولا فخر َ].

2- ومنها: قوله ص: [وبيدي لواء ُ الحمد ِ يوم َ القيامة ِ][2]"[3].

3- ومنها: قوله ص: [وما من نبي ٍّ يومئذ آدم ُ فمَن دونَه إلا تحت لوائي يوم َ القيامة ِ، ولا فخر َ][4]. وهذه الخصائص تدل على علو مرتبته على آدم وغيره؛ إذ لا معنى للتفضيل إلا التخصيص بالمناقب والمراتب.

4- ومنها: أن الله عز وجل أخبره أنه قد غفر له ما تقدم من ذنبه[5] وما تأخر، ولم ينقل أنه أخبر أحدًا من الأنبياء بمثل ذلك، بل الظاهر أنه لم يخبرهم، لأن كل واحد منهم إذا طلب منه الشفاعة في

---

(1) أخرجه أحمد (2/3)، والترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة بني إسرائيل، برقم (3148)، وابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، برقم (4308)، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(2) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، برقم (4308).

(3) بداية السول (ص14-15).

(4) تقدم قريبًا.

(5) يشير إلى قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭼ[الفتح:1-2].

الموقف ذكر خطيئته التي أصاب وقال: "نفسي نفسي"[1]. ولو علم كل واحد منهم بغفران خطيئته التي أصاب لم يؤجل منها في ذلك المقام، وإذا استشفعت الخلائق بالنبي ص في ذلك المقام قال: أنا لها.

5- ومنها: أنه أول شافع وأول مشفع[2]، وهذا يدل على تخصيصه وتفضيله.

6- ومنها: إيثاره ص على نفسه بدعوته، إذ جعل الله لكل نبي دعوة مستجابة، فكل منهم تعجل دعوته في الدنيا، واختبأ هو ص دعوته شفاعة لأمته[3][4].

7- ومنها: أن الله أقسم بحياته ص في قوله تعالى: ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭼ[5]، الإقسام بحياة المقسم بحياته يدل على شرف حياته وعزتها عند المقسـ ـم بها، وأن حياته ص لجديرة أن يُقسم بها، لما كان فيها من البركة العامة والخاصة. ولم يثبت هذا لغيره ص.

8- ومنها أن الله تعالى وقر ـه في ندائه فناداه بأحب أسمائه وأسنى أوصافه فقال: ﭽﭲ ﭳﭼ[6]، ﭽﮔ ﮕﭼ[7]، ﭽﭑ ﭒﭼ[8]، ﭽﮪ ﮫﭼ[9]، وهذا الخصيصة لم تثبت لغيره، بل ثبت أن كلا ًّ منهم نُودي باسمه. فقال الله تعالى: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﭼ[10]، ﭽﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪﭼ[11]، ﭽﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭼ[12]، ﭽﯖ ﯗ ﯘﭼ[13]، ﭽﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯﭼ[14]، ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭼ[15]، ﭽﯭ ﯮ ﯯ ﯰﭼ[16]،

(1) بداية السول (ص16).
(2) ومسلم في صحيحه [كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا ص على جميع الخلائق، (برقم2278)].
(3) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الدعوات، باب لكل نبي دعوة مستجابة، (برقم6304)]، ومسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب اختباء دعاء النبي ص دعوة الشفاعة لأمته، (برقم198)].
(4) بداية السول (ص16-17).
(5) سورة الحجر، آية:72.
(6) سورة الأنفال، آية:64.
(7) سورة المائدة، آية:41.
(8) سورة المزمل، آية:1.
(9) سورة المدثر، آية:1.
(10) سورة البقرة، آية:35.
(11) سورة المائدة، آية:115.
(12) سورة القصص، آية:30.
(13) سورة هود، آية:48.
(14) سورة ص، آية:26.
(15) سورة الصافات، آية:104-105.

ﭽﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹﭼ[2]، ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔﭼ[3][4]. ولا يخفى على أحد أن السيد إذا دعا أحد عبيده بأفضل ما وجد فيه من الأوصاف العلية والأخلاق السنية، ودعا الآخرين بأسمائهم الأعلام التي لا تُشعر بوصف من الأوصاف، ولا بخلق من الأخلاق، أن منزلة من دعاه بأفضل الأسماء والأوصاف أعز عليه، وأقرب إليه ممن دعاه باسمه العلم. وهذا معلوم بالعرف، فإن مَن دُعي بأفضل أسمائه وأخلاقه وأوصافه كان ذلك مبالغة في تعظيمه واحترامه، حتى قال القائل:

لا تدعني إلا بيا عبدها فإنه أحسن أسمائي[5]

9- ومنها: تسليم الحجر عليه[6]، وحنين الجذع إليه[7]، ولم يثبت لواحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك[8].

10- ومنها: أنه وجد في معجزته ما هو أظهر في الإعجاز من معجزات غيره، كتفجر الماء من بين أصابعه[9]، فإنه أبلغ في خرق العادة من تفجره من الحجرة؛ لأن جنس الأحجار مما يتفجر منه الماء، فكانت معجزته بانفجار الماء من بين أصابعه أبلغ من انفجار الحجر لموسى ×[10].

11- ومنها: أن عيسى عليه الصلاة والسلام أبرأ الأكمه والأبرص مع بقاء عينه في مقرها. ورسول الله ص ردّ العين بعد أن سالت على الخدِّ ففيه معجزة من وجهين. أحدهما: التئامها بعد سيلانها، والآخر: رد البصر إليها بعد فقده منها.

12- ومنها: أن الأموات الذين أحياهم من الكفر بالإيمان أكثر

---

(1) سورة هود، آية:81.
(2) سورة مريم، آية:7.
(3) سورة مريم، آية:12.
(4) بداية السول (ص17-18).
(5) لم أجد قائله فيما اطلعت عليه من مراجع.
(6) تقدم تخريجه ص157.
(7) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، برقم(3583).
(8) بداية السول (ص18-19).
(9) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، برقم(3572)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب في معجزات النبي ص ، برقم(2279).
(10) قال تعالى: ﭽﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪﭫ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝﭼ[البقرة:60].

عددًا ممن أحياهم عيسى بحياة الأبدان. وشتان بين حياة الإيمان وحياة الأبدان.

13- ومنها: أن الله تعالى يكتب لكل نبي من الأنبياء من الأجر بقدر أعمال أمته وأحوالها وأقوالها، وأمته شطر[1] أهل الجنة. وقد أخبر الله تعالى أنهم خير أمة أخرجت للناس[2][3].

وإنما كانوا خير الأمم لما اتصفوا به من المعارف والأحوال والأقوال والأعمال فما من معرفة، ولا حالة، ولا عبادة، ولا مقالة، ولا شيء مما يتقرب به إلى الله عز وجل، مما دل عليه رسول الله ص ودعا إليه، إلا وله أجره، وأجر من عمل به إلى يوم القيامة، لقوله ص: **[مَنْ دعا إلى هدى كان له من أجر ِه وأجر ِ من عمل َ به إلى يوم ِ القيامة]**[4]. ولا يبلغ أحد من الأنبياء إلى هذه المرتبة.

وقد جاء في الحديث: **[الخلق ُ عيال ُ الله، فأحبُّهم إلى الله أنفعُهم لعياله]**[5] فإذا كان ص قد نفع شطر أهل الجنة، وغيره من الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم. إنما نفع جزءًا من أجزاء الشطر الآخر، كانت منزلته ص في القرب على قدر منزلته ص في النفع، فما من عارف من أمته إلا وله ص مثل أجره معرفته مضافًا إلى معارفه ص.

وما من ذي حالٍ من أمته إلا وله، ص، مثل أجره على قدر حاله مضمومًا إلى أحواله ص.

وما من ذي مقال يتقرب به إلى الله عز وجل إلا وله ص مثل أجر ذلك القول، مضمومًا إلى مقالته ص وتبليغ رسالته.

وما من عمل من الأعمال المقربة إلى الله عز وجل من صلاة وزكاة، وعتق، وجهاد، وبر، ومعروف، وذكر، وصبر، وعفو، وصفح، إلا

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب كيف الحشر، برقم(6528)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب كون هذه الأمة نصف أهل الجنة، برقم(221).

(2) يقول جل وعلا: ﭽﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨﭼ [آل عمران:110].

(3) بداية السول (ص20-21).

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب من سنّ سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة، برقم (2674) بلفظ: **[من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا]**.

(5) أخرجه ابن عدي في الكامل (162/5)، قال الألباني رحمه الله في السلسلة الضعيفة (5735): منكر.

وله ص مثل أجر عامله، مضمومًا إلى أجره على أعماله.

وما من درجة علية، ومرتبة سنية نالها أحد من أمته بإرشاده ودلالته إلا وله مثل أجرها مضمومًا إلى درجته ص ومرتبته، ويتضاعف ذلك بأن من دعا من أمته إلى هدى، أو سن سنة حسنة كان له أجر من عمل بذلك[1] على عدد العاملين. ثم يكون هذا المضاعف لنبينا ص؛ لأنه دل عليه، وأرشد إليه[2].

ولأجل هذا بكى موسى × ليلة الإسراء بكاء غبطة غبط بها النبي ص، إذ يدخل من أمته الجنة أكثر مما يدخل من أمة موسى[3]، ولم يبك حسدًا كما توهمه بعض الجهلة، وإنما بكى أسفًا على ما فاته من مثل مرتبته.

14- ومنها: أن الله عز وجل أرسل كل نبي إلى قومه خاصة، وأرسل نبينا صلى الله عليه وسلم إلى الجن والإنس، فلكل نبي من الأنبياء ثواب تبليغه إلى أمته، ولنبينا ص ثواب التبليغ إلى كل من أرسل إليه، تارة بمباشرة الإبلاغ، وتارة بالتسبب إليه. ولذلك تمنن الله تعالى عليه فقال: ﭽﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱﭼ[4].

ووجه التمنن، أنه لو بعث في كل قرية نذيرًا لما حصل لرسول الله ص إلا أجر إنذاره لأهل قريته.

15- ومنها: أن الله تعالى كلم موسى بالطور، وبالوادي المقدس[5]، وكلم نبينا ص عند سدرة المنتهى[6][7].

---

(1) يشير إلى الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة، برقم(1017) ولفظه: **[من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها]**.

(2) بداية السول (ص21، 22، 23).

(3) يشير إلى الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، (برقم3887)]، و مسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ص، (برقم164)] بلفظ: **[ثم صعد بي إلى السماء السادسة... فلما خلصت فإذا موسى، قال جبريل: هذا موسى، فسلم عليه، فسلمت عليه، فرد، ثم قال: مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح، فلما تجاوزت بكى، قيل له: ما يبكيك؟ قال: أبكي لأن غلامًا بعث بعدي يدخل الجنة من أمته أكثر ممن يدخل من أمتي]**، وهذا لفظ البخاري.

(4) سورة الفرقان، آية:51.

(5) يشير إلى قوله تعالى : ﭽﭹ ﭺ ﭻ ﭼﭼ[النساء:164]، وقال تعالى: ﭽﯩ ﯪ ﯫ ﯬﭼ[طه:12].

(6) قال تعالى: ﭽﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟﭼ [النجم:10-15].

(7) بداية السول (ص23-24).

المبحث السادس: وجوب محبة النبي ص وطاعته والاقتداء به

قال العز بعد ذكره لقوله ص: [لا يؤمن ُ أحدكم حتى أكون َ أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين][1].

تشرف المحبة بشرف المحبوب، فمحبة رسول الله ص أشرف من محبة سائر العباد، وهي وسيلة إلى أن يطاع طاعة المحبوب[2].

وسئل العز عن قوله ص: [لا يؤمن ُ أحد ُكم حتى أكون َ أحب َ إليه من نفسه ِه][3]، هل يحمل على نفي صحة الإيمان أو نفي كماله؟ وما وجه المختار، وبأي علامة يعرف الإنسان صدق نفسه في دعواها هذه الدرجة من محبته ×؟

فأجاب: "حب الرسول ص على حب نفسه فهو شرط في كمال ا لإيمان دون أصله، وإنه ص لجدير أن يكون أحب من الأنفس؛ لأن للحب سببين، أحدهما: الشرف والكمال، والثاني: الإنعام والإفضال. و لا شك أن نفسه ص أكمل الأنفس وأشرفها، فينبغي أن يكون حبه على قدر كماله، وأما الإنعام والإفضال المربوط بالأسباب، فلا إنعام لأ حد أتم من إنعامه علينا وإحسانه إلينا؛ لأنه عرفنا برب ِّنا وبما شرعه لنا وكان سببًا في فوزنا بدار القرار والخلاص من عذاب النار، وكيف لا يكون من هذا شأنه أحب إلينا من أنفسنا الأمارة بالسوء التي ما تقاعدنا عن شيء من الفلاح إلا بسببها، ولا وقعنا في شيء من القبائح إلا بشهوتها وطلبها. وأما ما لا يعتبر الإنسان به نفسه في تفضيل حبه عليها فبأن يتأمل ما يسنح له من القدوة بالسنة والأخلا ق المنقولة عن الرسول ص، فإن كانت سنة الرسول وأخلاقه آثر عنده وأحب من ركوب هوى نفسه فهو مفض ِّل للرسول ص بالحب ، وإن كانت الأخرى فليس بمفض ّل للرسول ص مع تقديم أغراضه الدنية على تقديم أخلاق الرسول السنية العلية، والله أعلم"[4].

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب حب الرسول ص من الإيمان، برقم (14، 15)، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب محبة النبي ص أكثر من الأهل والولد والوالد والناس أجمعين، وإطلاق عدم الإيمان على من لم يحبه هذه المحبة، برقم (44).

(2) شجرة المعارف (ص60-61).

(3) أخرجه بهذا اللفظ أحمد في المسند (233/3)، والبخاري (14) بلفظ [من والده وولده]، ومسلم (44) دون قوله [ومن نفسه].

(4) الفتاوى، تخريج وتعليق: عبد الرحمن عبد الفتاح (ص172-173).

وقال أيضًا: "ليس في الأرض مـ ـَن أخبرنا ربنا أنه يحبنا إن اتبعناه ويهدينا إن أطعناه، إلا سيد المرسلين ورسول رب العالمين. قـ ـال الله تعالى: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶﭼ[1].

فمن شاء فليقل ـّ، ومـ ـَن شاء فليستكثر، فعليكم سلوك طريقته والاقتداء بخليقته لعلكم تفلحون"[2].

وقال أيضًا: "وأعلم أنه لا أدب كأدب رسول الله ص، ولا خلق كخلقه، فمـ ـَن أراد الله به خيرًا وفـ ـّقه للبحث عن أخلاقه والا قتداء به؛ ليتخلق منه بما يقدر عليه، ويصل إليه، وما من أحد إلا وقد همّ ولمّ، فيا سعادة مـ ـَن استن ـّ بسنته، واقتدى بسيرته، وأخذ بطريقته، وامتلأ قلبه من محبته في د ـِق ـّ ذلك وجـ ـلـ ـّه، وكثره وقله، ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳﭼ[3]، ﭽﭿ ﮀ ﮁﭼ[4]، ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝﭼ[5]؟ وكيف لا يكون ذلك، والله تعالى يقول: ﭽﮛ ﮜ ﮝ ﮞﭼ[6]. وكان خلقه الممدوح بالعظمة اتباع القرآن، والقرآن مشتمل على الأمر باتباعه ص فيما جاء به من كتاب أو سنة"[7].

وما ذكره العز / في وجوب محبة النبي ص وطاعته والاقتداء به هو من الأصول العظيمة التي يعتمد عليها الإيمان فلا يتم إيمان العبد حتى يؤمن بالرسول ص ويحبه ويطيعه فيما أمر، ويجتنب ما نهى عنه وزجر، وهذا مقتضى شهادة أن محمد ص.

قال الله تعالى: ﭽﭷ ﭸ ﭹ ﭺﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁﭼ[8].

ﭽﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈﮉ ﮊ ﮋﭼ[9].

ﭽﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿﭼ[10].

ﭽﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤﭼ[11].

---

(1) سورة آل عمران، آية:31.
(2) شجرة المعارف (ص359-360).
(3) سورة آل عمران، آية:31.
(4) سورة النور، آية:54.
(5) سورة الأحزاب، آية:71.
(6) سورة القلم، آية:4.
(7) قواعد الأحكام (ص148).
(8) سورة آل عمران، آية:32.
(9) سورة النساء، آية:69.
(10) سورة الأحزاب، آية:21.
(11) سورة الحشر، آية:7.

ﭽﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧﭼ[1].

ﭽﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆﭼ[2].

ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗﭼ[3].

ﭽﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛﭼ[4].

قال القاضي عياض[5]: "فكفى بهذا حضـ ـًا وتنبيهًا ودلالة وحُجة على إلزام محبته، ووجوب فرضها، وعظيم خطرها، واستحقاقه لها ص ؛ إذ قر ـّع تعالى من كان ماله وأهله وولده أحب إليه من الله ورسوله وأوعدهم بقوله تعالى: ﭽﮒ ﮓ ﮔ ﮕﭼ ثم فسـ ـّقهم بتمام الآية، وأعلمهم أنهم ممن ضل، ولم يهده الله"[6].

وقال ص: [كل ـُّ أمتي يدخلون الجنة ـَ إلا مـ ـَن أبى، قالوا: يا رسول الله من يأبى؟ قال: مـ ـَن أطاعني دخل ـَ الجنة ـَ، ومـ ـَن عصاني فقد أبى][7].

وقال: [إنما مثلي ومثل ـُ ما بعثني الله ـُ به كمثل ـِ رجل ـٍ أتى قومًا فقال: يا قوم ـِ، إني رأيت ـُ الجيش ـَ بعيني، وإني أنا النذير ـُ العُريان ـُ، فالنجاء ـَ، فأطاع ـَه طائفة ـٌ من قوم ـِه فأدلجوا، فانطلقوا على مهلهم فنجوا، وكذ ـّبت طائفة ـٌ منهم، فأصبحوا مكانـ ـَهم، فصجهم الجيش ـُ، فأهلـ ـَكهم واجتاحـ ـَهم ، فذلك مثل ـُ مـ ـَن أطاعني فاتبع ما جئت ـُ به، ومثل ـُ مـ ـَن عصاني، وكذ ـّب ما جئت ـُ به من الحق ـّ][8].

---

(1) سورة النساء، آية:65.
(2) سورة النساء، آية:115.
(3) سورة النور، آية:63.
(4) سورة التوبة، آية:24.
(5) هو: أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي الأندلسي المالكي، المشهور بـ "القاضي"، وقد برع في علم الحديث وألف كتبـ ـًا منها "الإكمال في شرح صحيح مسلم"، و"مشارق الأنوار في تفسير غريب الحديث"، و"الشفا" وغيرها. توفي سنة 544هـ.
انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (483-485/3)، والسير للذهبي (212/20-218)، وشذرت الذهب (138/4).
(6) الشفا بتعريف حقوق المصطفى (238/2).
(7) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله ص، برقم (7280).
(8) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله ص، برقم (7283)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب شفقته ص على أمته

وقال عبد الله بن هشام ت: [كنا مع النبي ِّ ص وهو آخذ ٌ بيد ِ عمر َ بن ِ الخطاب ِ ت، فقال له عمر ُ: لأنت يا رسول َ الله أحب ُّ إلي َّ م ِن كل شيء ٍ إلا من نفسي، فقال النبي ُّ ص: لا والذي نفسي بيد ِه حتى أكون َ أحب َّ إليك من نفسك، فقال له عمر ُ: فإنك الآن والله أحب ُّ إلي من نفسي، فقال: الآن يا عمر][1].

وقال ص: [ثلاث ٌ من كن َّ فيه وجد َ بهن حلاوة َ الإ يمان ِ: أن يكون َ الله ُ ورسول ُه أحب َّ إليه مما سواهما، وأن يحب َّ المرء َ لا يحب ُّه إلا لله، وأن يكره َ أن يعود َ في الكفر ِ كما يكره ُ أن ي ُقذف َ في النار ِ][2].

وقد بي َّن الإمام ابن القيم / أن سعادة الدنيا والآخرة معل َّقة بمتابعة النبي ص وشقاوة الدنيا والآخرة في مخالفته، وكل م َن سواه لا يجب اتباعه إلا إذا أمر بما أمر به ص فقال: "و المقصود أنه بحسب متابعة الرسول ص تكون العزة والكفاية و النصرة، كما أن بحسب متابعته تكون الهداية والفلاح والنجاة، فالله سبحانه عل َّق سعادة الدارين بمتابعته، وجعل شقاوة الدارين في مخالفته، فلأتباعه الهدى والأمن، والفلاح والعزة، والكفاية والنصرة، والولاية والتأييد، وطيب العيش في الدنيا والآخرة، ولمخالفيه الذ ِّلة والصغار، والخوف والضلال، والخذلان والشقاء في الدنيا وا لآخرة. وقد أقسم ص بأن [لا يؤمن أحدكم حتى يكون هو أحب َّ إليه من ولده ووالده والناس أجمعين][3]، وأقسم الله سبحانه بأن لا يؤمن من لا ي ُحك ِّمه في كل ما تنازع فيه هو وغيره، ثم يرضى بحكمه، ولا يجد في نفسه حرجًا مما حكم به ثم يسل ِّم له تسليمًا، وينقاد له انقيادًا، وقال تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭼ[4]. فقطع سبحانه وتعالى التخيير بعد أمره وأمر رسول الله،

ومبالغته في تحذيرهم مما يضرهم، برقم (2283).

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان والنذور، باب كيف كانت يمين النبي ص (123/11)، برقم (6632).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان برقم (16)، ورواه مسلم في صحيحه،كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حـ لاوة الإيمان، برقم (43).

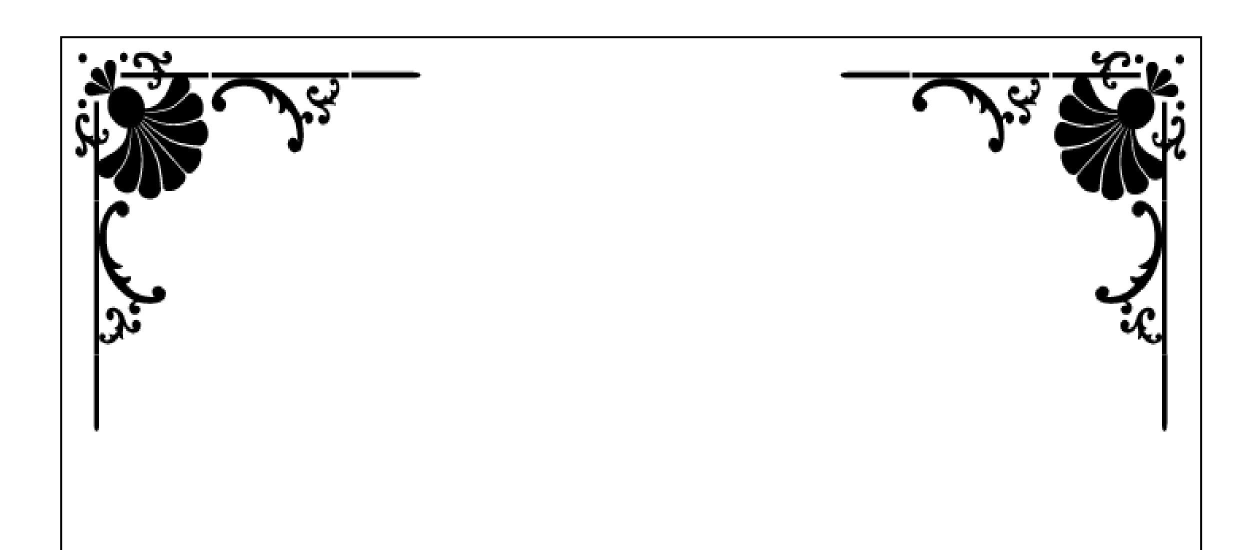
(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب حب الرسول ص من الإيمان، برقم (14، 15)، مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب محبة النبي ص أكثر من الأهل والولد والوالد والناس أجمعين، برقم (44).

(4) سورة الأحزاب، آية:36.

فليس لمؤمن أن يختار شيئًا بعد أمره ص، بل إذا أمر، فأمره حتم، وإنما الخيرة في قول غيره إذا خفي أمره، وكان ذلك الغير من أهل العلم به وبسنته فبهذه الشروط يكون قول غيره سائغ الاتباع، لا واجب الاتباع، فلا يجب على أحد اتباع قول أحد سواه، بل غايته أنه يسوغ له اتباعه، ويحرم عليهم مخالفته، ويجب عليهم ترك كل قول لقوله؟ فلا حكم لأحد معه، ولا قول أحد معه، كما لا تشريع لأحد معه، وكلٌ من سواه، فإنما يجب اتباعه على قوله إذا أمر بما أمر به، ونهى عما نهى عنه، فكان مبلغًا محضًا ومخبِرًا لا مُنشئًا ومؤسِّسًا، فمن أنشأ أقوالًا، وأسَّس قواعد بحسب فهمه وتأويله ، لم يجب على الأمة اتباعها، ولا التحاكم إليها حتى تُعرض على ما جاء به الرسول ص، فإن طابقته، ووافقته، وشهد لها بالصحة، قُبِلت حينئذ، وإن خالفته، وجب ردُّها واطِّراحها، فإن لم يتبين فيها أحد الأمرين، جعلت موقوفة، وكان أحسن أحوالها أن يجوز الحكم والإفتاء بها وتركه، وأما أنه يجب ويتعيَّن فكلا ولما"[1].

وقال أيضًا: "وإذا كانت سعادة العبد في الدارين معلقة بهدي النبي ص، فيجب على كل من نصح نفسه، وأحب نجاتها وسعادتها، أن يعرف من هديه وسيرته وشأنه ما يخرج به عن الجاهلين به، ويدخل به في عداد أتباعه وشيعته وحزبه، والناس في هذا بين مستقلٍّ، ومستكثر، ومحروم، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، و الله ذو الفضل العظيم"[2].

(1) زاد المعاد (12/1).
(2) المصدر السابق (1/25-26).



آراؤه في اليوم الآخر

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

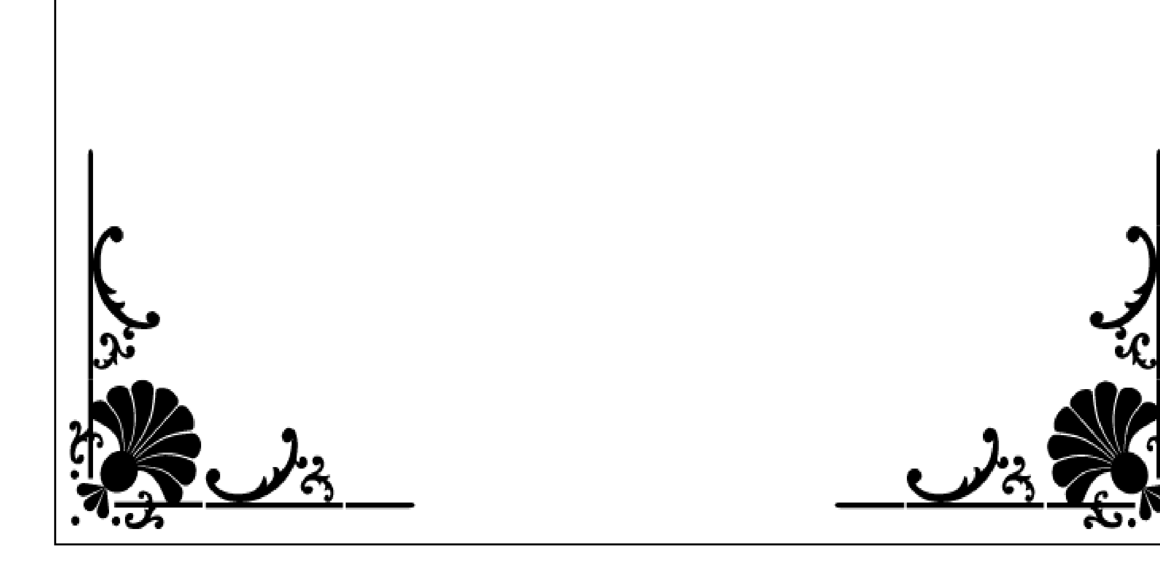
المبحث الأول: نعيم القبر وعذابه.

المبحث الثاني: البعث وأدلته.

المبحث الثالث: الصراط.

المبحث الرابع: الميزان.

المبحث الخامس: الجنة والنار.





الإيمان باليوم الآخر أصل من أصول الإيمان فلا يتم إيمان العبد إلا به قال تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈﭼ[1].

وقال تعالى: ﭽﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌﭼ[2].

وقال تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡﭼ[3].

وقال تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦﭼ[4].

وفي حديث جبريل المشهور عندما سأله عن الإيمان: [قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت][5].

وقد ذكر العز بن عبد السلام مما يجب الإيمان به: الإيمان بالحشر والنشر والثواب والعقاب[6].

وأشار في ثنايا مؤلفاته إلى بعض المسائل المتعلقة باليوم الآخر من البعث ونعيم القبر وعذابه والميزان والصراط والجنة والنار. وفيما يلي عرض آرائه فيها ومناقشتها.

---

(1) سورة البقرة، آية:177.
(2) سورة آل عمران، آية:25.
(3) سورة النساء، آية:78.
(4) سورة يونس، آية:7-8.
(5) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى (36/1)، برقم (8).
(6) انظر: قواعد الأحكام (ص125).

المبحث الأول: عذاب القبر ونعيمه

مما يجب الإيمان به وأنه حق عذاب القبر ونعيمه، وقد دل ّ على ذلك الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة.

فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﭽﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭﭼ[1] "هذه الآية أصل كبير في استدلال أهل السنة على عذاب البرزخ في القبور"[2].

وقال تعالى: ﭽﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀﭼ[3].

ومن السنة:

قوله ص: [إن العبد َ إذا و ُضع َ في قبر ِه، وتول ّى أصحاب ُه، إنه ليسمع ُ قرع َ نعال ِهم، أتاه ملكان فيقعدانه، فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل ـ لمحمد ص ـ فأما المؤمن، فيقول: أشهد ُ أنه عبد الله ورسول ُه ص فيقال له: انظر إلى مقعد ِك من النار ِ، قد أبدل َك الله به مقعدًا من الجنة ِ، قال: فيراهما جميعًا، وأما الكافر ُ أو المنافق ُ فيقول: لا أدري كنت ُ أقول ُ ما يقول الناس ُ فيقال: لا دريت َ ولا تليت َ في ُضرب ُ بمطرقة ٍ من حديد ٍ ضربة ً بين أذنيه، فيصيح ُ صيحة ً يسمع ُها من يليه إلا الثقلين][4].

وقوله ص: [إذا تشه ّد أحد ُكم فليستعذ ْ بالله من أربع ٍ، يقول: الل ّهم إني أعوذ ُ بك َ من عذاب ِ القبر ِ، ومِن عذاب ِ النار ِ، وفتنة ِ المحيا والممات ِ، ومِن شر ِّ فتنة ِ المسيح ِ الدج ّال ِ][5].

(1) سورة غافر، آية:45-46.
(2) تفسير ابن كثير (83/4).
(3) سورة إبراهيم، آية:27.
(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، برقم (1374)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، برقم (2870).
(5) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر،

وقد أجمع السلف على إثبات عذاب القبر وأنه حق.

قال الإمام ابن قتيبة[1]: "أصحاب الحديث كلهم مجمعون... على الإيمان بعذاب القبر"[2].

وقال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على أن عذاب القبر حق"[3].

وقد أثبت العز بن عبد السلام عذاب القبر ونعيمه وسؤال منكر ونكير[4] وقال: "أمر الرسول ص بالاستعاذة من عذاب القبـر[5] ومر ّ بقبرين فقال: [**إنهما يعذبان، وما يعذبان في كبير**][6]"[7].

وقال: "ما من بر ٍّ وفاجر ومؤمن وكافر إلا ينظر في البرزخ إلى منزله بكرة وعشيـ ًا، إن كان من أهل النار فمن أهل النار، وإن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، ثم نعيم البرزخ المخصوص به مبني على شرف الأعمال وكثرتها، وعذاب البرزخ المخصوص به مبني على الإساءات وكثرتها"[8].

(برقم1377]، ومسلم في صحيحه [كتاب المساجد، باب استحباب التعوذ من عذاب القبر (برقم588)].

(1) سبقت ترجمته (ص370).

(2) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص69).

(3) رسالة إلى أهل الثغر (ص88).

(4) انظر: قواعد الأحكام (ص507).

(5) يشير إلى الحديث السابق.

(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوضوء، باب من الكبائر لا يستتر من بوله، برقم(216)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الإستبراء منه، برقم(292).

(7) قواعد الأحكام (ص507)، وانظر: بيان أحوال الناس يوم القيامة (ص26-27).

(8) قواعد الأحكام (ص512)، وانظر: بيان أحوال الناس يوم القيامة (ص36).

المبحث الثاني: البعث وأدلته

البعث لغة:

أصل البعث إثارة الشيء وتوجيهه، يقال بعثته فانبعث، ويختلف البعث بحسب ما علق به، فبعثت البعير أثرته، وسيرته، وقوله عز وجل: ﭽﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛﭼ[1] أي: يخرجهم ويسيرهم إلى يوم القيامة.

فالبعث ضربان: بشري وإلهي، فالبشري: كبعث البعير وبعث الإنسان في حاجة، والإلهي ضربان أحدهما إيجاد الأعيان والأجناس والأنواع عن لا شيء، وذلك يختص به البارئ تعالى، ولم يقدر عليه أحد. الثاني: إحياء الموتى، وقد خص بذلك أولياءه، كعيسى ص وأمثاله، ومنه قوله عز وجل: ﭽﮯ ﮰ ﮱﭼ[2]، يعني الحشر. وقوله عز وجل: ﭽﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫﭼ[3] أي قيضه، وقوله تعالى: ﭽﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪﭼ[4] وذلك إثارة بلا توجيه إلى مكان[5].

وشرعًا:

أن يبعث الله الـموتى من القبور بأن يـجمع أجزاءهم الأصلية، ويعيد الأرواح إليها[6].

والبعث ثابت بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة السليمة.

فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﭽﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻﭼ[7].

وقال تعالى: ﭽﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ

(1) سورة الأنعام، آية:36.
(2) سورة الروم، آية:56.
(3) سورة المائدة، آية:31.
(4) سورة الكهف، آية:12.
(5) المفردات (ص68).
(6) لوامع الأنوار البهية (157/2).
(7) سورة الإسراء، آية:49-52.

ۓ ۓ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ[1].

وأما السنة:

فقوله ص: [يُبعث كل عبد على ما مات عليه][2].

وقال ص: [إن أحدكم إذا مات عُرِض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار، فيُقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة][3].

وأما الإجماع:

فقد اتفق المسلمون واليهود والنصارى على إعادة الأبدان وبعثها من بعد الموت.

قال أبو زرعة وأبو حاتم الرازيان: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا فكان من مذهبهم... والبعث من بعد الموت حق"[4].

وقال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على... أن الأجساد التي أطاعت وعصت هي التي تبعث يوم القيامة"[5].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومعاد الأبدان متفق عليه عند المسلمين واليهود والنصارى"[6].

أدلة البعث:

الأدلة العقلية في القرآن الكريم على وقوع البعث كثيرة ومتنوعة، وهي تقرِّر هذا الأصل العظيم الذي لا يتم الإيمان إلا به، وترد على مَن أنكره، وقد نهج العز بن عبد السلام منهج القرآن في إثبات البعث، وذلك من خلال تفسيره للآيات الكريمة التي تدل على وقوع البعث.

---

(1) سورة القيامة، آية:36-40.
(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة، باب الأمر بحسن الظن بالله تعالى عند الموت، برقم(2878).
(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب الميت يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي، برقم(1379)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، برقم(2866).
(4) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للآلكائي (199/1).
(5) رسالة إلى أهل الثغر (ص89).
(6) مجموعة الفتاوى (284/4).

قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗﯘ ﯙ ﯚﭼ[1]: "إذا كانت النشأة الأولى مقدورة من غير أصل فالثانية أولى بذلك؛ لأن لها أصلًا، أو مشاهدة إعادة ما مات من زرع ونبات دالة على أن إعادة الموتى أولى للتكليف والجزاء"[2].

وقال أيضًا عند قوله تعالى: ﭽﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜﭼ[3]: " ﭽﯛ ﯜﭼ إحياء الموتى يمطر عليهم ماء كالمني فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل أجسادًا تعود إليها أرواحها"[4].

وقال أيضًا عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅﭼ[5]: " ﭽﭲ ﭳﭼ: بعلوقه في الرحم ثم يعيده بالبعث؛ استدلالًا بالنشأة على الإعادة.

ﭽﭺ ﭻﭼ: إعادة الخلق أهون على الله تعالى من ابتدائه؛ لأن الإ عادة أهون من البدأة عرفـ ـًا، وإن كانا هينين على الله تعالى"[6].

وقال أيضًا بعد ذكره لقوله تعالى: ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭼ[7]، وقوله: ﭽﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦﭼ[8]، وقوله: ﭽﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺﭼ[9]: "استدل ـ بإخراج النبات وبخلقه إيانا في بطون الأمهات على أنه قادر على جمع الرفات وبعث الأموات؛ ترغيبًا في النظر لذلك؛ لنؤمن بالبعث، فنستعد له بالطاعات"[10].

---

(1) سورة ق، آية:10-11.
(2) اختصار النكت للماوردي (220/3-221).
(3) سورة فاطر، آية:9.
(4) تفسير القرآن العظيم من سور مريم إلى سورة الناس، تحقيق بدر الصميط (552/2).
(5) سورة الروم، آية:27.
(6) اختصار النكت للماوردي (526/2-527).
(7) سورة مريم، آية:67.
(8) سورة الطارق، آية:5-6.
(9) سورة الروم، آية:24.
(10) نبذ من مقاصد الكتاب العزيز (ص38).

المبحث الثالث: الصراط

الصراط لغة:
الطريق المستقيم[1].
وشرعًا:
هو الجسر الممدود على جهنم، ليعبر الناس عليه إلى الجنة[2].
والصراط ثابت بالكتاب والسنة والإجماع.
فمن الكتاب:
قوله تعالى: ﭽ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﭼ[3].
وأما من السنة:
فعن أبي هريرة ت عن النبي ص أنه قال: [فيضرب ُ الصراط ُ بين ظهراني جهنم َ، فأكون ُ أول َ م َن يجوز ُ من الرسل ِ بأمته ِ، ولا يتكلم ُ يومئذ إلا الرسل ُ، وكلام ُ الرسل ُ يومئذ: اللّهم سلّ ِم سلّ ِم، وفي جهنم كلاليب ُ مثل ُ شوك ِ السعدان ِ، هل رأيتم شوك َ السعدان؟ قالوا: نعم، قال: فإنها مثل ُ شوك ِ السعدان ِ، غير َ أنه لا يعلم ُ قدر َ عظمها إلا الله، تخطف ُ الناس ُ بأعمالهم، فمنهم م َن يوبَق بعمله، ومنهم من ي ُخردل ُ، ثم ينجو][4].

وأما الإجماع:

فقد أجمع أهل السنة والجماعة على إثبات الصراط، وأنه حق.

قال الإمامان الرازيان ـ رحمهما الله ـ: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا فكان من مذهبهم... والصراط حق"[5].

(1) مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني (ص412).
(2) انظر: شرح العقيدة الواسطية للهراس (ص111)، ومجموع الفتاوى (146/3)، ولوامع الأنوار البهية (189/2).
(3) سورة مريم، آية:71-72.
(4) الحديث رواه البخاري في صحيحه [كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم (برقم6573).
(5) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للآلكائي (199/1).

وقال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على أن الصراط جسر ممدود على جهنم، يجوز عليه العباد بقدر أعمالهم، وأنهم يتفاوتون في السرعة والإبطاء على قدر ذلك"[1].

وقد أثبت العز بن عبد السلام الصراط فقال بعد ذكره لقوله تعالى: ﭽ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓﭼ[2].

"والمراد بالورود هنا العبور على الصراط؛ لأنه على متن جهنم، و الناس يمرون عليه"[3].

وقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﭼ[4]: " ﭽ ﮥ ﮦﭼ عيانًا لا تغيبون عنها حين يُؤتى بالصراط، فينصب على جسر جهنم"[5].

ومع إثبات العز للصراط، إلا أنه أنكر وتأوّل وصفه بأنه أدق من الشعر، وأحدّ من السيف محتجًا بأنه لم يره في الروايات الصحيحة، وقال على فرض الصحة هو محمول على غير ظاهره بأن يؤول بأنه كناية عن شدة الأمر[6].

قال الإمام السفاريني[7]: "وأنكر العلامة القرافي[8] كون الصراط أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف، وسبقه إلى ذلك شيخه العز بن عبد السلام، والحق أن الصراط وردت به الأخبار الصحيحة، وهو محمول على ظاهره بغير تأويل، كما ثبت في الصحيحين والمسانيد والسنن والصحاح مما لا يُحصى إلا بكلفة من أنه جسر مضروب على متن جهنم، يمر عليه جميع الخلائق، وهم في جوازه متفاوتون"[9].

ومن الأحاديث في صفة الصراط ما جاء في حديث أبي سعيد الخدري الطويل، وفيه: [قيل: يا رسول الله: وما الجسر؟ قال: **دحضٌ مزلّةٌ، فيه خطاطيفُ، وكلاليبُ، وحسكٌ تكون**

(1) رسالة إلى أهل الثغر (ص89-90).
(2) سورة مريم، آية:71.
(3) انظر: فوائد مشكل القرآن (ص177-178).
(4) سورة التكاثر، آية:7.
(5) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق د. بدر الصميط (1141/3).
(6) لوامع الأنوار (193/2)، وشرح جوهرة التوحيد (ص198).
(7) سبقت ترجمته (ص231).
(8) سبقت ترجمته (ص30).
(9) لوامع الأنوار (193/2).

بنجد ، فيها شويكة يقال لها السعدان]، وقال أبو سعيد: [بلغني أن الجسر أدق من الشعرة، وأحد من السيف][1].

وعن عائشة ل أن الرسول ص قال: [لجهنم جسر أدق من الشعر وأحد من السيف عليه كلاليب وحسك يأخذون من شاء][2].

وهذه الصفات هي التي قواها جمهور العلماء، واعتقدوا صحتها، كما تدل عليه أقوالهم الآتية:

قال الحافظ أبو عبد الله بن بطة العكبري[3]: "جاء في الحديث: أنه أحد من السيف وأدق من الشعرة"[4].

قال النووي: "وأصحابنا المتكلمون وغيرهم من السلف يقولون: إن الصراط أدق من الشعرة وأحد من السيف، كما ذكره أبو سعيد الخدري ت"[5].

وقال السفاريني: "قال العلماء: الصراط أدق من الشعرة، وأحد من السيف، وأحمى من الجمر"[6].

وقال القرطبي ـ يرد على من يزعم استبعاد وصف الصراط بأنه أحد من السيف وأدق من الشعرة ـ: "ما ذكره القائل مردود بما ذكرنا من الأخبار، وأن الإيمان يجب بذلك، وأن القادر على إمساك الطير في الهواء قادر على أن يمسك عليه المؤمن فيجريه أو يمشيه، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند الاستحالة، ولا استحالة في ذلك؛ للآثار الواردة في ذلك، وثباتها بنقل الأئمة العدول، ﭽ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﭼ[7]"[8].

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﭽ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭼ، برقم(7439)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، برقم(183)، وهذا لفظ مسلم.

(2) رواية عائشة أخرجها أحمد في المسند (110/6)، وأورده الهيثمي في المجمع، وقال فيه ابن لهيعة وهو ضعيف وبقية رجاله رجال الصحيح.

(3) هو: عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان، أبو عبدالله ابن بطة، الحنبلي، صاحب كتاب: الإبانة الكبرى. توفي سنة (387هـ). انظر: السير (529/16)، وشذرات الذهب (122/3).

(4) الشرح والإبانة على أصول أهل السنة والجماعة (ص222).

(5) شرح النووي لمسلم (20/3).

(6) لوامع الأنوار (190/2).

(7) سورة النور، آية:40.

(8) التذكرة (29/2).

والذي حمل العز على نفي الصراط هو الاستبعاد العقلي أن يكون بهذه الصفة ويمشي عليه البشر. ولكن هذا الاستبعاد لا يدل على أن الصراط لا يكون بذلك الوصف الذي يثبته أهل السنة: أنه أحد ٌ من السيف وأدق ٌ من الشعرة؛ لأن الله قادر على أن يمشيهم على ما هذه صفته، وليس ذلك على الله بعزيز. فنفي صفة الصراط بحجة أنه لا يمكن المشي عليه وهو بهذه الدقة والحد ّة تأويل بعيد جد ًا، وذلك التأويل باطل[1]. كما قال السفاريني ـ لوجوب حمل النصوص على حقائقها ـ: "وليس العبور على الصراط بأعجب من المشي على الماء أو الطيران في الهواء أو الوقوف فيه"[2].

(1) انظر: الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة أو النار للدكتور غالب عواجي (1254/3).
(2) لوامع الأنوار (192/2).

المبحث الرابع: الميزان

الميزان في اللغة:

اسم للآلة التي توزن بها الأشياء، والوزن هو معرفة قدر الشيء[1].

وفي الشرع:

هو ميزان حقيقي له لسان وكفتان، تـ ُوزن به السيئات و الحسنات[2].

وهو ثابت بالكتاب والسنة والإجماع.

فأما الكتاب:

فمنه قوله تعالى: ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭﭼ[3].

وقال تعالى: ﭽﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹﭼ[4].

وقال تعالى: ﭽﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉﭼ[5].

ومن السنة:

قوله ص: [كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، سبحان َ الله وبحمد ِه سبحان َ الله العظيم ِ][6].

وقال ص: [ما م ِن شيء أثقل في ميزان ِ المؤمن ِ يوم َ القيامة ِ م َن خ ُلق َ حسن ٍ][7].

---

(1) المفردات في غريب القرآن للأصفهاني (819).
(2) لوامع الأنوار للسفاريني (184/2).
(3) سورة الأعراف، آية:8-9.
(4) سورة المؤمنون، آية:102-103.
(5) سورة الأنبياء، آية:47.
(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﭽﭳ ﭴﭼ، برقم(7563)، ومسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب التهليل والتسبيح والدعاء، برقم(2694).
(7) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق، برقم(2002)، وأبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في حسن الخلق،

وذهب أهل السنة إلى إثبات الميزان على حقيقته، وأجمعوا على ذلك.

قال الإمامان الرازيان أبو حاتم وأبو رزعة رحمهما الله: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا، فكان من مذهبهم... والميزان حق"[1].

وقال أبو الحسن الأشعري: "وأجمعوا على... أن الله تعالى ينصب الموازين لوزن أعمال العباد"[2].

وقد ورد عن بعض أهل السنة أن الميزان بمعنى العدل والقضاء، والصحيح ما عليه جمهورهم.

أما العز بن عبد السلام فقد عرض القولين دون ترجيح، فقال عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﮕﮖﮗﭼ[3]: "القضاء بالعدل، وقيل: موازنة الحسنات بالسيئات في ميزان له كفتان، يؤخذ من حسنات الظالم فيرد ُ على المظلوم"[4].

والقول الحق أنه ميزان حقيقي له كفتان حسـ ـّيتان، وهو الذي تدل ُ عليه النصوص السابق ذكرها، وتأويله بالعدل خلاف الكتاب و السنة وإجماع المسلمين.

قال شيخ الإسلام /: "الميزان هو ما يـ ُوزن به الأعمال، وهو غير العدل، كما دل ّ على ذلك الكتاب والسنة"[5].

برقم(4799)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(1) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للآلكائي (199/1).

(2) رسالة إلى أهل الثغر (ص89).

(3) سورة الأعراف، آية:8.

(4) تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، تحقيق يوسف الشامسي (759/2).

(5) مجموع الفتاوى (302/4).

المبحث الخامس

الجنة والنار

وقد اشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى: الجنة ونعيمها.

المسألة الثانية: الرؤية.

المسألة الثالثة: النار وعذابها.

المسألة الرابعة: أبدية الجنة والنار.

المسألة الأولى: الجنة ونعيمها.

من الإيمان باليوم الآخر الإيمان بالجنة دار النعيم التي أعدّها الله لعباده المتقين قال تعالى: ﭽﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧﭼ[1].

وقال تعالى: ﭽﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹﭼ[2].

وقال تعالى: ﭽﭺ ﭻ ﭼ ﭽﭼ[3].

والأحاديث التي تدل على الجنة ونعيمها كثيرة، منها:

قوله ص: [أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر] قال أبو هريرة: اقرأوا إن شئتم: ﭽﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨﭼ[4][5].

وقد تكلم العز بن عبد السلام عن لذات الجنة وأفراحها بإجمال فقال: "الجنة مملوءة بالأفراح وأسبابها، واللذات وأسبابها، وأفراحها أفضل الأفراح، ولذاتها أفضل اللذات، وأفضلها لذة رضى الرب والنظر إليه وسماع كلامه وسلامه والأنس بقربه وجواره، فإنه ينشأ عنها من الأفراح ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

ولذات المعارف في الآخرة أفضل من لذاتها في الدنيا، وكذلك الأحوال الناشئة عن المعارف في الآخرة أفضل من نظيرها في الدنيا؛ لأنها أكمل وأفضل، وخير وأبقى.

ولا ينقطع من الأحوال في الآخرة إلا الخوف؛ لأنه مؤلم، وما منّ الله بالخوف في الدنيا على عباده إلا لكونه زاجرًا لهم عن معصيته ومخالفته، ولذلك يسقط الأمر به عند حضور الموت، وكذلك لذات مآكلها ومشاربها وملابسها ومناكحها ومراكبها أفضل من لذات نظائرها في الدنيا، وهي دون لذات المعارف"[6].

---

(1) سورة الدخان، آية:51-57.
(2) سورة النازعات، آية:40-41.
(3) سورة الشعراء، آية:90.
(4) سورة السجدة، آية:17.
(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، برقم(3244)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة، برقم(2824).
(6) قواعد الأحكام (ص512-513).

المسألة الثانية: الرؤية

رؤية الله تعالى في الآخرة من أشرف مسائل الاعتقاد، وأجلـ ـّها قدرًا، وأعلاها خطرًا، وأقرها لعيون أهل السنة والجماعة، وأشدها على أهل البدع والضلال وهي الغاية التي شمـ ـّر إليها المشمرون وتنافس فيها المتنافسون وتسابق إليها المتسابقون[1].

وهي ثابتة بدلالة الكتاب والسنة والإجماع.

فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣﭼ[2]، فالحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجهه الكريم، كذلك فسـ ـّرها رسول الله ص.

كما روى مسلم في صحيحه من حديث حماد بن سلمة، عن ثابت عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن صهيب قال: **[قرأ ـَ رسول ـُ الله ص ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭔﭼ قال: إذا دخل ـَ أهل ـُ الجنة ـِ الجنة ـَ وأهل ـُ النار ـِ النار ـَ نادى مناد ـٍ: يا أهل ـَ الجنة ـِ، إن ـّ لكم عند الله موعدًا، ويريد أن ينجزكموه، فيقولون ما هو؟ ألم يثقـ ـّل موازيـ ـَنا، ويبيـ ـّض ـْ وجوه ـَنا، ويدخلـ ـْنا الجنة ـَ، ويزحزحـ ـْنا عن النار!! فيكشف الحجاب ـَ فينظرون إلى الله، فما أعطاهم شيئًا أحب ـّ إليهم من النظر ـِ إليه، وهي الزيادة ـُ]**[3][4].

قوله تعالى: ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟﭼ[5].

وجه الاستدلال:

إضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله، وتعديته بأداة (إلى) الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينه تدل على خلاف حقيقته وموضوعه، صريح في أن الله أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى الرب جل جلاله[6].

ومن السنة:

---

(1) انظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم (ص326).

(2) سورة يونس، آية:26.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم، برقم(181).

(4) حادي الأرواح (ص329-330).

(5) سورة القيامة، آية:22-23.

(6) انظر: حادي الأرواح (ص336)، وشرح الطحاوية (286/1).

قوله ص: **[إنكم سترون ربـ ـكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته]**[1].

وقال ص: **[إنكم سترون ربكم عيانًا]**[2].

قال ابن القيم: "وأما الأحاديث عن النبي ص وأصحابه الدالة على الرؤية فمتواترة رواها عنه أبو بكر الصديق وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وجرير بن عبد الله البجلي و... فهاك سياق أحاديثهم من الصحاح والمسانيد والسنن وتلقـ ـها بالقبول والتسليم وانشراح الصدر، لا بالتحريف والتبديل وضيق الطعن، ولا تكذب بها فمن كذّب بها لم يكن إلى وجه ربه من الناظرين، وكان عنه يوم القيامة من المحجوبين"[3].

وأما الإجماع:

فقد أجمع السلف على إثبات الرؤية وممن حكاه عنهم الإمام الدارمي[4] حيث قال بعد أن أورد الأحاديث والآثار الدالة على الرؤية: "فهذه الأحاديث كلها وأكثر منها رويت في الرؤية على تصديقها، والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا ولم يزل المسلمون قديمًا وحديثًا يروونها، ويؤمنون بها، ولا يستنكرونها، ولا ينكرونها... ولقد صحـ ـت الآثار عن رسول الله ص فمن بعده من أهل العلم، وكتاب الله الناطق به، فإذا اجتمع الكتاب، وقول رسول الله ص، وإجماع الأمة لم يبقَ لمتأول عندها إلا لمكابر أو جاحد"[5].

رأي العز في الرؤية:

أثبت العز / رؤية الله تعالى في الآخرة، وردّ على مـ ـنَ أنكرها، وهم المعتزلة. قال عند تفسيره لقوله تعالى: ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، برقم(554)، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح و العصر..، برقم(633).
(2) أخرج هذا اللفظ البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب ﭽﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟﭼ ، برقم(7435).
(3) حادي الأرواح (ص337-338).
(4) تقدمت ترجمته (ص219).
(5) الرد على الجهمية ضمن عقائد السلف (ص305-306)، وانظر: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري (ص26) ومجموع الفتاوى (496/6، 510).

ﭿ ﮀ[1]: " ﮁﭿ ﮂ ترى ربها عيانًا، ولا يصح قول من يقول لأمر ربها أو لثوابه منتظرة؛ لأنه يقال: نظرت فيه أي: تفكرت، ونظرته: انتظرته، ولا يعدى بإلى إلا بمعنى العيان"[2].

وما قرره العز من إثبات الرؤية موافق لأهل السنة والجماعة، إلا أنه قد وقع في التناقض حين أثبت الرؤية، وأنكر العلو، كغيره من الأشاعرة، وهذا أمر لا يعقل، وكان الواجب على العز في إثباته للرؤية أن يثبت لازمها وهو المقابلة والمواجهة كما هو مذهب أهل السنة.

قال ابن القيم: "فالرؤية المعقولة عند جميع بني آدم عربهم وعجمهم وتركهم وسائر طوائفهم أن يكون المرئي مقابلًا للرائي له مباينًا عنه، لا نعقل رؤية غير ذلك، وإذا كانت الرؤية مستلزمة لمواجهة الرائي ومباينته للمرئي لزم ضرورة أن يكون مرئيًا له من فوقه أو من تحته أو عن يمينه أو عن شماله أو خلفه أو أمامه..."[3].

قال شارح الطحاوية: "هل تعقل رؤية بلا مقابلة؟! ومن قال: يرى لا في جهة، فليراجع عقله!! فإما أن يكون مكابرًا لعقله، أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال: يُرى لا أمام الرائي، ولا خلفه، ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، رد عليه كل من سمعه بفطرته السليمة.

ولهذا ألزم المعتزلة من نفى العلو بالذات بنفي الرؤية، وقالوا: كيف تعقل رؤية بغير جهة؟"[4].

ولهذا صار حذاق الأشاعرة إلى نفي الرؤية، وقالوا: "قولنا هو قول المعتزلة في الباطن، فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة"[5].

---

(1) سورة القيامة، آية:22-23.
(2) تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس، تحقيق بدر الصميط (1024/3). ولقد أحسن العز في رده على المعتزلة، ولكن العجيب أن ما رده من قول المعتزلة نقله في مختصره لتفسير الماوردي متابعًا فيه الماوردي في تفسيره.
انظر: اختصار العز لتفسير الماوردي (395/3)، وتفسير الماوردي النكت و العيون (156/6-157).
(3) الصواعق المرسلة (1332/4).
(4) شرح الطحاوية (295/1).
(5) مجموع الفتاوى لابن تيمية (85/16).

المسألة الثالثة: النار وعذابها

من الإيمان باليوم الآخر الإيمان بالنار، وهي دار العذاب التي أعدّها الله للكافرين ولمن عصاه وخالف أمره.

قال الله تعالى: ﴿ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ﴾[1].

وقال تعالى محذِّرًا عباده المؤمنين منها: ﴿ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے﴾[4].

وقال ص: [نارُكم هذه التي يوقد ابنُ آدمَ جزءٌ من سبعين جزءًا من حرِّ جهنمَ، قالوا: والله إن كانت كافيةً يا رسول الله قال: فإنها فضلت عليها بتسعةٍ وستين جزءًا، كلُّها مثل حرِّها][5].

وقد ذكر العز بن عبد السلام صفة غموم النار وآلامها بإجمال فقال: "النار مشحونة بالغموم وأسبابها، والآلام وأسبابها، وأشدها ألم السخط والغضب والطرد والإبعاد وسماع قوله: ﴿ﭫ ﭬ ﭭ﴾[6]".

فمن آلامها ألم أكل الضريع والزقوم وشرب الصديد والحميم و الغساق، والسلاسل والأغلال، والذل والهوان، والخزي والافتضاح، وهي خالية من جميع اللذات والأفراح[7].

---

(1) سورة غافر، آية:46.
(2) سورة التحريم، آية:6.
(3) سورة النبأ، آية:21-26.
(4) سورة غافر، آية:6.
(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، برقم(3265)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة، باب في شدة حر نار جهنم، برقم(2843).
(6) سورة المؤمنون، آية:108.
(7) قواعد الأحكام (ص513).

المسألة الرابعة: أبدية الجنة والنار

من مـ عتقـ ـد أهل السنة والجماعة أن الجنة والنار باقيتان، لا تفنيان أبدًا، وهو ما دل ـت عليه نصوص الكتاب والسنة، وأجمعت عليه الأمة.

فمن الكتاب:

قوله تعالى عن أبدية الجنة: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛﭼ[1].

وقال عن أبدية النار: ﭽﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤﭼ[2].

ومن السنة:

قوله ص: [يؤتى بالموت ـ كهيئة ـ كبش ـ أملح ـ، فينادي مناد ـ: يا أهل ـ الجنة ـ، فيشرئبـ ـون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت ـ. وكلـ ـهم قد رآه، ثم ينادى: يا أهل ـ النار ـ، فيشرئبـ ـون وينظرون، فيقول هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت ـ. وكلـ ـهم قد رآه، فيُذبح ـ، ثم يقول: يا أهل ـ الجنة ـ، خلود ـ فلا موت ـ، ويا أهل النار ـ، خلود ـ فلا موت ـ..][3].

وأما الإجماع:

فقد أجمع أهل السنة والجماعة على أن الجنة والنار باقيتان، لا تفنيان أبدًا.

قال الإمامان الرازيان أبو حاتم وأبو رزعة رحمهما الله: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا، فكان من مذهبهم... الجنة حق والنار حق، وهما مخلوقان، لا يفنيان أبدًا"[4].

وقال الإمام أبو إسماعيل الصابوني[5] /: "ويشهد أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما باقيتان، لا يفنيان أبدًا"[6].

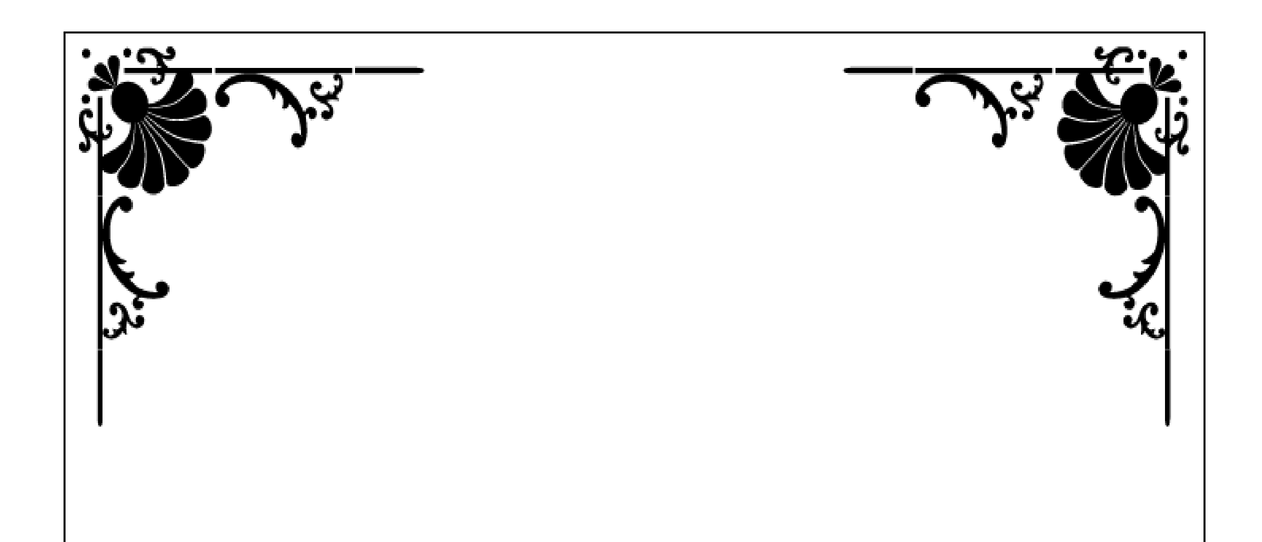
---

(1) سورة البينة، آية:7-8.
(2) سورة البقرة، آية:167.
(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب ﭽﭑ ﭒ ﭓﭼ، برقم(4730)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجنة، باب النار يدخلها الجبارون..، برقم(2849).
(4) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للآلكائي (199/1).
(5) سبقت ترجمته (ص423).
(6) عقيدة السلف أصحاب الحديث (ص264).

وقد ذهب العز بن عبد السلام إلى القول بدوام الجنة والنار كما هو معتقد أهل السنة والجماعة، فقال: "والجنة والنار دار بقاء وقرار"[1].

وقال أيضًا: "أهل الجنة في خلود في النعيم بلا موت، وأهل النار في خلود في الجحيم بلا موت"[2].

(1) قواعد الأحكام (ص513).
(2) المصدر السابق (ص512).



آراؤه في البدع

ويشتمل على ما يلي:

تمهيد: تعريف البدعة لغة واصطلاحًا.

المبحث الأول: أقسام البدع عند العز بن عبد السلام والرد عليه.

المبحث الثاني: نماذج من البدع وكلام العز عليها.



تمهيد
في تعريف البدعة لغة واصطلاحا

البدعة لغة:

تدور مادة بدع في اللغة حول معنيين هما:

"ابتداء الشيء واختراعه، وإحداثه، وصنعه على غير مثال سابق.

الانقطاع والكلال، ويصفون به الإبل إذا تعبت وهزلت فانقطعت وتُرِكَت في الطريق، أو عطبت من داء ونحوه، فيقولون: أبدع البعير فهو مبدع، وهذا المعنى يرجع إلى المعنى الأول؛ لأن معنى أبدعت الإبل: بدأ بها التعب بعد أن لم يكن بها"[(1)].

البدعة اصطلاحا:

أما تعريف البدعة في الاصطلاح الشرعي، فقد اختلف العلماء في تحديد معناها:

- فمنهم مَن ذهب إلى أن كل ما حدث بعد عصر رسول الله ص فهو بدعة سواء كان محمودًا أو مذمومًا.

- ومنهم الإمام الشافعي والعز بن عبد السلام وغيرهم.

قال الإمام الشافعي: "البدعة بدعتان: بدعة محمودة، وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود، وما خالف السنة فهو مذموم"[(2)].

وقال العز بن عبد السلام: "البدعة فعل ما لم يُعهَد في عصر رسول الله ص"[(3)].

- وذهب آخرون إلي أن البدعة الشرعية هي الحدث المذموم في الدين، مما ليس له أصل في الشرع، ومن هؤلاء شيخ الإسلام ابن تيمية وابن رجب[(4)] والشاطبي[(5)]. قال شيخ الإسلام: "البدعة هي

---

(1) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (209/1).

(2) أخرجه أبو نعيم في الحلية (113/9)، وأبو شامة في الباعث على إنكار البدع و الحوادث (ص28).

(3) قواعد الأحكام (ص477).

(4) تقدمت ترجمته (ص260).

(5) تقدمت ترجمته (ص489).

ما لم يشرعه الله ورسوله ص، وهو ما لم يأمر به أمر إيجاب ولا استحباب"[1].

وقال ابن رجب: "والمراد بالبدعة: ما أ ُحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه، وأما ما كان له أصل من الشرع يدل عليه فليس بدعة شرع ًا، وإن كان بدعة لغة"[2].

وقال الشاطبي: "البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، ي ُقص َد بالسلوك عليها ما ي ُقص َد بالطريقة الشرعية"[3].

وتعريف الإمام الشاطبي هو من أجمع التعاريف وأشهرها.

(1) مجموع الفتاوى (4/107- 108).
(2) جامع العلوم والحكم (345).
(3) الاعتصام (1/27).

المبحث الأول

أقسام البدع عند العز بن عبد السلام والرد عليه.

أولاً: أقسام البدع عند العز.

ثانياً: الرد عليه.

1- الرد على تقسيمه البدعة إلى حسنة وقبيحة.

2- الرد على تقسيمه البدع إلى الأحكام التكليفية الخمسة.

أولا ً: أقسام البدع عند العز.

يوجد للعز بن عبد السلام تقسيمان للبدعة، وهما:

الأول: تقسيمها إلى حسنة وقبيحة.

يقول العز:"البدع أضرب: أحدها: ما دل ّت الشريعة على أنه مندوب وواجب، ولم ي ُفع َل مثله في العصر الأول، فهذا بدعة حسنة.

الثاني: ما دل ّت الشريعة على تحريمه، أو كراهيته، مع كونه لم ي ُعم َل في العصر الأول، فهذا بدعة قبيحة.

الثالث: ما دل ّت الشريعة على إباحته مع كونه لم ي ُعم َل في العصر الأول، فهذا من البدع المباحة " [1].

الثاني: تقسيمها إلى الأحكام الخمسة.

وقال أيضًا: "البدعة منقسمة إلى بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة.

والطريق في معرفة ذلك أن ت ُعر َض البدعة على قواعد الشريعة، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة.

- وللبدع الواجبة أمثلة:

أحدها: الاشتغال بعلم النحو الذي ي ُفهم به كلام الله وكلام رسوله ص، وذلك واجب؛ لأن حفظ الشريعة واجب، ولا يتأتى حفظها إلا بمعرفة ذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

المثال الثاني: حفظ غريب الكتاب والسنة من اللغة

المثال الثالث: تدوين أصول الفقه.

المثال الرابع: الكلام في الجرح والتعديل، لتمييز الصحيح من السقيم.

وقد دل ّت قواعد الشريعة على أن حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زاد على القدر المتعين، ولا يتأتى حفظ الشريعة إلا بما ذكرناه.

- وللبدعة المحر ّمة أمثلة:

(1) الفتاوى تعليق عبد الرحمن عبد الفتاح (116) والفتاوى الموصلية (129)

منها: مذهب القدرية.

ومنها: مذهب الجبرية.

ومنها: مذهب المرجئة.

ومنها: مذهب المجسمة.

والرد على هؤلاء من البدع الواجبة.

وأما تلحين القرآن بحيث تتغير ألفاظه عن الوضع العربي، فالأصح أنه من البدع المحرمة.

- وللبدع المندوبة أمثلة:

منها: إحداث الرُبط والمدارس وبناء القناطر

ومنها: كل إحسان لم يُعهد في العصر الأول.

ومنها: صلاة التراويح.

ومنها: الكلام في دقائق التصوف، والكلام في الجدل.

ومنها: جمع المحافل للاستدلال في المسائل إن قُصد بذلك وجه الله سبحانه.

وللبدع المكروهة أمثلة:

منها: زخرفة المساجد.

ومنها:تزويق المصاحف.

وللبدع المباحة أمثلة:

منها: المصافحة عقيب صلاة الصبح والعصر.

ومنها: التوسع في اللذيذ من المآكل والمشارب والملابس و المساكن، ولبس الطيالسة، وتوسيع الأكمام[1].

---

(1) قواعد الأحكام (ص477-478).

ثانيًا: الرد عليه.

1- الرد على تقسيمه البدعة إلى حسنة وقبيحة.

إن تقسيم البدع إلى حسن وقبيح تقسيم مبتدع ومخالف لما دلّت عليه نصوص الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة بأن البدع كلها ليس فيها شيء حسن.

فمن الكتاب:

قوله تعالى: ﭻﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅﮆ[1].

قال الإمام مالك بن أنس: "من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمدًا ص خان الرسالة؛ لأن الله تعالى يقول: ﭻﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅﮆ[2]، فما لم يكن يومئذ دينًا، فلا يكون اليوم دينًا"[3].

ومن السنة:

عن جابر بن عبد الله ب أن رسول الله ص كان يقول في خطبته: [أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة][4].

قال ابن رجب[5]: "فقوله ص: [كل بدعة ضلالة] من جوامع الكلم، لا يخرج عنه شيء، وهو أصل عظيم من أصول الدين"[6].

وعن عائشة ل قالت: قال رسول الله ص: [من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد][7].

قال الإمام الشوكاني: "هذا الحديث من قواعد الدين؛ لأنه يندرج تحته من الأحكام ما لا يأتي عليه الحصر، وما أصرحه وأدله

(1) سورة المائدة، الآية:3.
(2) سورة المائدة، الآية:3.
(3) الاعتصام (35/1)
(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، برقم(867).
(5) تقدمت ترجمته (ص260).
(6) جامع العلوم والحكم (ص346).
(7) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور، برقم(2697)، ومسلم في صحيحه [كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة.., برقم(1718).

على إبطال ما ذهب إليه الفقهاء من تقسيم البدع إلى أقسام، وتخصيص الرد ببعضها، بدون مخصص من عقل ولا نقل"[1].

وقد أجمع السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومَن تبعهم على ذم البدع والبعد عنها وعمن اتسم بشيء منها، ولم يقع منهم في ذلك توقف ولا استثناء فهو بحسب الاستقراء ـ إجماع ثابت، يدل دلالة واضحة على أن البدع كلها سيئة، ليس فيها شيء حسن[2].

- كما بيّن أهل العلم بطلان تقسيم البدعة إلى حسنة وقبيحة وفساده، ويمكن إجمال ما ذكروه من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن متعلق البدعة يقتضي القول ببطلان ذلك بنفسه؛ لأنه من باب مضادة الشارع واطّراح الشرع، وكل ما كان بهذه المثابة فمحال أن ينقسم إلى حسن وقبيح، وأن يكون منه ما يمدح، ومنه ما يذم؛ إذ لا يصح في معقول، ولا منقول استحسان مشاقّة الشارع[3].

الوجه الثاني[4]: من الثابت في الأصول العلمية أن كلّ قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في أوقات شتى وأحوال مختلفة، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها العام المطلق.

وأحاديث ذمِّ البدع والتحذير منها من هذا القبيل، فقد كان النبي ص يردِّد على ملأ المسلمين في أوقات وأحوال كثيرة ومتنوعة أن: **[كل بدعة ضلالة]**.

ولم يرد في آية ولا حديث ما يفيد أو يخصص هذا اللفظ المطلق العام، ولم يأتِ ما يفهم منه خلاف ظاهر هذه القاعدة الكلية، وهذا يدل دلالة واضحة على أن هذه القاعدة على عمومها وإطلاقها[5].

الوجه الثالث: لو افترض أن في النصوص أو في أقوال السلف ما يقتضي حسن بعض البدع الشرعية، فإن ذلك لا يخرج النص العام الذّامّ للبدعة عن عمومه؛ لأن ما وُصف بالحسن إما أن يكون

---

(1) نيل الأوطار (69/2).
(2) انظر : الاعتصام (110/1 - 111).
(3) انظر : الاعتصام (111/1).
(4) من الوجه الثاني إلى الوجه الرابع مستفاد من كتاب حقيقة البدعة وأحكامها للدكتور سعيد الغامدي (138/2 - 142).
(5) انظر : الاعتصام (110/1).

غير حسن أصلًا فيحتاج إثبات حسنه إلى دليل، فأما ما ثبت حسنه فليس من البدع فيبقى عموم الذم للبدع محفوظًا لا خصوص فيه.

وإما أن يقال ما ثبت حسنه فهو مخصوص من العموم، والعام المخصوص دليل، فيما عدا صورة التخصيص فمن اعتقد أن بعض البدع مخصوص من عموم الذمِّ وجب عليه الإتيان بالدليل الشرعي الصالح للتخصيص من الكتاب أو السنة أو الإجماع[1].

وعلى كل حال فقد سلمت دلالة الحديث العامة على قبح جميع البدع من أي معارض، وهذا الجواب إنما هو على سبيل التنزُّل في الحجاج، وإلا فإن ما يزعمه المحسِّن للبدع من حسن لبعض المحدثات لا يخلو من أحد ثلاثة أمور:

الأول: أن يكون مما ثبت حسنه، وهذا لا يسمى بدعة شرعية، وإن كان يسمى بدعة من جهة اللغة، وذلك لأنه مشروع بالدليل النّقلي.

الثاني: أن يُظَن أنه حسن، وليس بحسن.

الثالث: أن يكون من الأمور التي يجوز أن تكون حسنة، وهذه لا تصلح المعارضة بها[2]، بل يجاب عنها بالجواب المركب وهو: "إن ثبت أن هذا حسن فلا يكون بدعة أو يكون مخصوصًا، وإن لم يثبت أنه حسن فهو داخل في العموم" [3].

الوجه الرابع: القول بالبدعة الحسنة يفسد الدين ويفتح المجال للمتلاعبين فيأتي كل مَن يريد بما يريد تحت ستار البدعة الحسنة ، وتتحكم حينئذ أهواء الناس وعقولهم وأذواقهم في شرع الله، وكفى بذلك إثمًا وضلالًا مبينًا [4].

---

(1) انظر : اقتضاء الصراط المستقيم (ص233)، ومجموع الفتاوى (371/10).
(2) انظر : اقتضاء الصراط المستقيم (ص235).
(3) المصدر السابق (ص235).
(4) انظر: تحذير المسلمين عن الابتداع والبدع في الدين لأحمد بن حجر آل بو طامي (ص122-123).

2- الرد على تقسيمه البدعة إلى الأحكام التكليفية الخمسة :

إن القول بأن البدعة تجري فيها الأحكام التكليفية الخمسة من الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة، قول حادث، وأول من عُرِف عنه القول به العز بن عبد السلام، وتبعه عليه جمع من العلماء والفقهاء منهم تلميذه القرافي[1]، الذي تأثّر به، واعترف القرافي باعتراف من قبله على ذمِّ جميع البدع، ولكنه خالفهم موافقًا لشيخه العز في ذلك، لذلك علّق الشاطبي[2] على كلامه قائلًا: "وما ذكره عن الأصحاب من الاتفاق على إنكار البدع صحيح، وما قسمه فيها غير صحيح. ومن العجب حكاية الاتفاق مع المصادمة بالخلاف، ومع معرفته بما يلزمه في خرق الإجماع. وكأنه إنما اتبع في هذا التقسيم شيخه من غير تأمل"[3]، وقد ردّ على هذا التقسيم عدد من العلماء المحققين[4] وأكتفي بالرد الإجمالي على هذا التقسيم فيما يلي:

أولًا: أن هذا التقسيم أمر مخترع، لا يدل عليه دليل شرعي، بل هو في نفسه متدافع؛ لأن من حقيقة البدعة أن لا يدلّ عليها دليل شرعي لا من نصوص الشرع ولا من قواعده؛ إذ لو كان هناك ما يدل من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لما كان ثمّ بدعة، ولكان العمل داخلًا في عموم الأعمال المأمور بها أو المخير فيها. فالجمع بين عدِّ تلك الأشياء بدعًا، وبين كون الأدلة تدل على وجوبها أو ندبها أو إباحتها جمع بين متنافيين.

أما المكروه منها والمحرم فمسلم من جهة كونها بدعًا لا من جهة أخرى، إذ لو دلّ دليل على منع أمر أو كراهته لم يثبت ذلك كونه بدعة، لإمكان أن يكون معصية، كالقتل والسرقة وشرب الخمر ونحوها، فلا بدعة يتصور فيها ذلك التقسيم البتة إلا الكراهية و التحريم.

ثانيًا: أن الأمثلة التي مثّل بها على هذا التقسيم لا يصلح الا

(1) انظر : الفروق (202/4) وقد سبقت ترجمته (ص30).
(2) تقدمت ترجمته (ص489).
(3) الاعتصام (146/1).
(4) وعلى رأسهم الإمام الشاطبي، فقد رد على العز وتلميذه القرافي ردًا وافيًا، وناقش ما ذكروه من الأمثلة مناقشة مطولة.
انظر الاعتصام (145/1-161)، والرد القوي على الرفاعي والمجهول وابن علوي وبيان أخطائهم في المولد النبوي للشيخ حمود التويجري (ص177-192) ضمن رسائل في حكم الاحتفال بالمولد النبوي لمجموعة من العلماء، الجزء الأول.

احتجاج بها عدا مثاله للبدعة المحرمة.

وأما قسم الواجب: فجميع ما ذكر فيه من أمثلة فهو من قبيل المصالح المرسلة[1] لا من البدع المحدثة، والمصالح المرسلة قد عمل بمقتضاها السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم، فهي من الأصول الفقهية الثابتة عند أهل الأصول، وإن كان فيها خلاف بينهم، ولكن لا يعد ذلك قدحًا على ما نحن فيه...

وأما قسم المندوب: فليس من البدع بحال ويتبيـ ّن ذلك بـ النظر في الأمثلة التي مثـ ّل لها فمثلًا صلاة التراويح في رمضان جماعة في المسجد قد قام بها رسول الله ص، ولما خاف افتراضها على الأمة أمسك عن ذلك.

ففي الصحيح عن عائشة ل [أن رسول الله ص صلـ ّى في المسجد ذات َ ليلة ٍ فصلـ ّى بصلاتـ ِه الناس ُ، ثم صلـ ّى القابلة َ فكثر َ الناس ُ، ثم اجتمعوا الليلة َ الثالثة َ أو الرابعة َ فلم يخرج إليهم رسول ُ الله ص، فلما أصبح قال: **قد رأيت ُ الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج إلا أني خشيت ُ أن تـ ُفر َض عليكم**، وذلك في رمضان][2].

وهذا يدل على كونها سنة؛ فإن قيامه أولًا بهم دليل على صحة القيام في المسجد جماعة في رمضان، وامتناعه بعد ذلك من الخروج خشية الافتراض لا يدل ُ على امتناعه مطلقًا؛ لأن زمانه كان زمان وحي وتشريع، فيمكن أن يوحى إليه إذا عمل به الناس بالإلزام، فلما زالت علة التشريع بموت رسول الله ص رجع الأمر إلى أصله، وقد ثبت الجواز فلا ناسخ له.

وإنما لم يقم بذلك أبو بكر ت لأحد أمرين: إما لأنه رأى أن قيام الناس آخر الليل وما هم عليه كان أفضل عنده من جمعهم على إمام أول الليل، وإما لضيق زمانه ت عن النظر في هذه الفروع، مع شغله بأهل الردة وغير ذلك مما هو أوكد من صلاة التراويح.

وأما قسم المباح: فعد منه المصافحة عقب صلاة الصبح والعصر

---

(1) المراد بالمصالح المرسلة: "كل منفعة داخلة ضمن مقاصد الشارع ومتلائمة مع ما عهد من أحكامه دون أن يكون لها شاهد من نص أو إجماع أو ترتيب حكم على وفقه". انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية لمحمد سعيد البوطي (ص390).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التهجد، باب تحريض النبي ص على صلاة الليل، برقم(1129)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان، برقم(761).

أما إنها بدع فمسلم، وأما أنها مباحة فممنوع. وعد أيضًا من قسم البدع المباحة التوسع في المستلذات، وليس هذا ببدعة في الشرع، بل إن وصل إلى درجة الإسراف فهو من المحرمات الداخلة تحت جنس المعاصي لا البدع وثمت فرق بين المعاصي والبدع.

وأما قسم المكروه: ففيه أشياء هي من قبيل البدع المحرمة لا المكروهة[1].

(1) انظر: الاعتصام للشاطبي (1/161-145)، والبدع والحوادث للطرطوشي (ص 34-35).

المبحث الثاني
نماذج من البدع وكلام العز عليها

ويشتمل على ما يلي:

1- صلاة الرغائب.

2- تلقين الميت بعد مواراته التراب.

1- صلاة الرغائب.

صلاة الرغائب من البدع المحدثة في شهر رجب، وتكون في ليلة أول جمعة من رجب، بين صلاتي المغرب والعشاء، يسبقها صيام الخميس الذي هو أول خميس في رجب.

والأصل فيها حديث موضوع على رسول الله ص: [رجبُ شهرُ اللّه، وشعبانُ شهري، ورمضانُ شهر أمتي...، وما من أحدٍ يصومُ يومَ الخميس، أولَ خميسٍ في رجبٍ، ثم يصلِي فيما بين العشاءِ و العتمةِ، يعني: ليلة الجمعة، ثنتي عشرة ركعة، يقرأُ في كلّ ركعةٍ فاتحة الكتاب مرة وﭽﭐ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭼ ثلاثَ مراتٍ وﭽﭐ ﭑ ﭒ ﭓﭼ ثنتي عشرة مرةً، يفصلُ بين كلّ ركعتين بتسليمة، فإذا فرغ من صلاتِه صلّى عليّ سبعينَ مرة، ثم يقول: اللهم صلّ على محمدٍ النبيّ الأميّ وعلى آلِه، ثم يسجدُ، فيقولُ في سجودِه: سبوحٌ قدوسٌ ربُّ الملا ئكةِ والروحِ سبعين مرة، ثم يرفعُ رأسَه فيقول: ربِّ اغفر لي وارحم وتجاوزْ عما تعلم، إنك أنت العزيز الأعظم، سبعين مرة، ثم يسجد الثانية فيقول مثل ما قال في السجدة الأولى، ثم يسأل اللّه تعالى حاجته فإنها تقضى...][1].

رأي العز بن عبد السلام:

يرى العز بدعية صلاة الرغائب وأنها موضوعة على رسول الله ص وكذب ٌ عليه، ولذلك أبطل َها وأل ّف رسالة ً في ذم ّها وأخرى في رد ٍّ جوازها رد ًّا على ابن الصلاح الذي أجازها. وقد عد ّد وجوه مخالفة هذه الصلاة للسنة، وقس ّمها إلى قسمين: قسم يختص به العلماء، وقسم يعم العالم والجاهل. فقال:

- أما ما يختص به العلماء فضربان:

أحدهما: أن العالم إذا صل ّى كان موه ِمًا للعامة أنها من السنن، فيكون كاذبًا على رسول الله ص بلسان الحال، ولسان الحال

---

(1) رواه ابن الجوزي في الموضوعات (2/124-126) وقال: هذا حديث موضوع على رسول الله ص، وقد اتهموا به ابن جهيم، ونسبوه إلى الكذب، وسمعت شيخنا عبد الوهاب الحافظ يقول: رجاله مجهولون، وقد فتشت عليهم في جميع الكتب فما وجدتهم.
وذكره الشوكاني في الفوائد المجموعة (ص47-48) وقال: موضوع ورجاله مجهولون.

قد يقوم مقام لسان المقال.

والثاني: أن العالم إذا فعلها يكون متسببًا إلى أن يَكذِب العامة على رسول اللّه ص، فيقولوا: هذه سنة من السنن، والتسبب إلى الكذب على رسول اللّه ص لا يجوز.

- وأما ما يعم العالِم والجاهل فمن وجوه:

أحدها: أن فعل البدع مما يغري المبتدعين الواضعين بوضعها وافترائها، والإغراء بالباطل، والإعانة عليه ممنوع في الشرع، واطّراح البدع والموضوعات زاجر عن وضعها وابتداعها. والزجر عن المنكرات من أعلى ما جاءت به الشريعة.

الثاني: أنها مخالفة لسنة السكون في الصلاة، من جهة أن فيها تعديد سورة الإخلاص اثنتي عشرة مرة، وتعديد سورة القدر، ولا يتأتى عدّه في الغالب إلا بتحريك بعض أعضائه، فيخالف السنة في تسكين أعضائه.

الثالث: أنها مخالفة لسنة خشوع القلب وخضوعه وحضوره في الصلاة، وتفريغه لله تعالى، وملاحظة جلاله وكبريائه والوقوف على معاني القراءة، والأذكار، فإنه إذا لاحظ عدد السور بقلبه كان ملتفتًا عن اللّه تعالى، معرضًا عنه بأمر لم يشرعه في الصلاة. والالتفات بالوجه قبيح شرعًا فما الظن بالالتفات عنه بالقلب الذي هو المقصود الأعظم.

الرابع: أنها مخالفة لسنة النوافل، فإن السنة فيها أن فعلها في البيوت أفضل من فعلها في المساجد، إلا ما استثناه الشرع كصلاة الاستسقاء، والكسوف، وقد قال ص: [**صلاةُ الرجلِ في بيته أفضلُ من صلاتِه في المسجدِ إلا المكتوبة**][1].

الخامس: أنها مخالفة لسنة الانفراد بالنوافل، إلا ما استثناه الشرع، وليست هذه البدعة المختلقة على رسول اللّه ص منه.

السادس: أنها مخالفة للسنة في تعجيل الفطر، إذ قال رسول اللّه ص: [**لا تزالُ أمتي بخيرٍ ما عجّلوا الفطرَ وأخّروا السحورَ**][2].

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب صلاة الليل، برقم(731)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب استحباب صلاة النافلة في بيته، برقم(781).

(2) رواه أحمد في المسند (147/5)، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (157/3)،

السابع: أنها مخالفة للسنة في تفريغ القلب من الشواغل المقلقة، قبل الدخول في الصلاة، فإن هذه الصلاة يُدخلُ فيها وهو جوعان ظمآن، ولا سيما في أيام الحر الشديد، والصلاة المشروعة لا يدخل فيها مع وجود شاغل يمكن رفعه.

الثامن: أن سجدتيها مكروهتان فإن الشريعة لم تَرد بالتقرب من الله تعالى بسجدة منفردة لا سبب لها، فإن القرب لها أسباب وشرائط، وأوقات وأركان؛ لا يصح بدونها؛ فكما لا يتقرب إلى الله تعالى بِالوقوف بعرفة، ومزدلفة، ورمي الجمار، والسعي بين الصفا والمروة من غير نسك واقع في وقته بأسبابه وشرائطه، فكذلك لا يتقرَّب إلى الله بسجدة منفردة؛ وإن كانت قربة إلا إذا كان لها سبب صحيح.

وكذلك لا يُتقرَّب إلى الله عز وجل بالصلاة، والصيام في كل وقت وأوان، وربما تقرَّب الجاهلون إلى الله تعالى بما هو مُبعِد عنه، من حيث لا يشعرون.

التاسع: لو كانت السجدتان مشروعَتين، لكان مخالفًا للسنة في خشوعهما، وخضوعهما، بما يُشغل به من عدد التسبيح فيهما بباطنه أو بظاهره، أو بباطنه وظاهره.

العاشر: أن رسول الله ص قال: [لا تختصوا ليلةَ الجمعةِ بقيامٍ من بين الليالي، ولا تخصُّوا يومَ الجمعةِ بصيامٍ من بين الأيام، إلا أن يكون في صومٍ يصومه أحدُكم][1].

الحادي عشر: أن في ذلك مخالفة الشرع فيما اختاره رسول الله ص في أذكار السجود؛ فإنه لما نزل قوله سبحانه وتعالى: ﭽ ﮞ ﮟ ﮠ ﭼ[2] قال: [اجعلوها في سجودِكم][3]. وقوله: [سبّوحٌ قدوسٌ] فإن صحَّت عن رسول الله ص؛ فلم يصح أنه أفردها بدون (سبحان ربي الأعلى)، ولا أنه وظَّفها على أمته، ومن المعلوم أنه

وقال: فيه مجهول.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب كراهة صيام يوم الجمعة منفردا، برقم(1144).

(2) سورة الأعلى، الآية:1.

(3) أخرجه أبو دود في سننه، كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل في ركوعه وسجوده، برقم(869)، وابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة، باب التسبيح في الركوع و السجود، برقم(887).

لا يوظ ِّف إلا أولى الذكرين، وفي قوله (سبحان ربي الأعلى) من الثناء ما ليس في قوله [سبّوح قدوس][1].

ثم قال العز بن عبد السلام: "ومما يدل على ابتداع هذه الصلاة؛ أن العلماء الذين هم أعلام الدين، وأئمة المسلمين من الصحابة و التابعين، وتابع التابعين، وغيرهم ممن دو ّن الكتب في الشريعة، مع شدة حرصهم على تعليم الناس الفرائض والسنن؛ لم يُنقل عن أحد منهم أنه ذكر هذه الصلاة ولا دونها في كتابه ولا تعر ّض لها في مجالسه. والعادة تحِيل أن تكون مثل هذه سنة، وتغيب عن هؤلا ء الذين هم أعلام الدين وقدوة المؤمنين، وهم الذين إليهم الرجوع في جميع الأحكام من الفرائض والسنن، والحلال والحرام...

ولما صح ّ عند السلطان الملك الكامل / أنها من البدع المفتراة على رسول الله ص، أبطلها من الديار المصرية فطوبى لمن تول ّى شيئًا من أمور المسلمين فأعان على إماتة البدع وإحياء السنن.

وليس لأحد أن يستدل بما ر ُوي عن رسول الله ص أنه قال: [الصلاة ُ خير ُ موضوع ٍ][2] فإن ذلك يختص بصلاة لا تخالف الشرع َ بوجه من الوجوه، وهذه الصلاة مخالفة للشرع من الوجوه المذكورة؛ وأي خير في مخالفة الشرع؟ ولمثل ذلك قال ص: [شر ُّ الأمور ِ محدثاتُ ُها، وكل ُّ بدعة ٍ ضلالة ٌ][3].

وف ّقنا الله للإجابة والإتباع، وجنبنا الزيغ والابتداع.

وقد بلغني [4] أن رجلين [5] ممن تصديا للفتيا مع بُعدهما عنها سعيا في تقرير هذه الصلاة، وأفتيا بتحسينها، وليس ذلك ببعيد مما عُهد من خطئهما وزللهما، فإن صح ّ ذلك عنهما؛ فما حملهما على ذلك إلا أنهما قد صلياها مع الناس، مع جهلهما بما فيها من المنهيات، فخافا

(1) انظر : رسالة في ذم صلاة الرغائب (ص34-28).
(2) أخرجه أحمد في المسند (178/5، 179) ، وابن حبان في صحيحه ـ الإحسان ـ (79/2-76/برقم361)، والهيثمي في مجمع الزوائد (219/4)، والسيوطي في الجامع الصغير (رقم7317)، وقال الألباني في صحيح الترغيب والترهيب أنه حسن (154/1) كتاب الصلاة، حديث رقم (386). قال شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمسند: وتحسين الشيخ الألباني هذا الحديث خطأ مبين. والله أعلم.
(3) تقدم (ص568).
(4) الكلام لا زال للعز.
(5) وهما ابن الصلاح وآخر والله أعلم.

وقوفًا [1] إن نهيا عنها أن يقال لهما: فلم َ صليتماها؟ فحملهما اتباع الهوى على أن حسـ ّنا ما لم تحسـ ِّنه الشريعة المطه ّرة؛ نُصرة لهواهما على الحق.

ولو أنهما رجعا إلى الحق وآثراه على هواهما، وأفتيا بالصواب، لكان الرجوع إلى الحق أولى من التمادي في الباطل: ﭽﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴﭼ [2].

والعجب كلّ العجب؛ لمن يزعم أنه من العلماء ويُفتي بأن هذه الصلاة موضوعة على رسول اللّه ص، ثم يسو ِّغ موافقة وضّاعها عليها، وهل ذلك إلا إعانة الكذابين على رسول اللّه ص.

ومن اتبع الهوى ضل ّ عن سبيل اللّه كما نصّ عليه القرآن، ثم أفتيا بصحتها، مع اختلاف أصحاب الشافعي ي في صحة مثلها؛ فإن مـ َن نوى صلاة ووصفها في نيته فاختلفت تلك الصفة؛ فهل تبطل صلاته في أصلها أو تنعقد نفلًا؟ فيه خلاف مشهور [3].

وهذه الصلاة بهذه المثابة؛ فإن مـ َن يصليها يعتقد أنها من السنن الموظ ّفة الرّاتبة، وهذه الصلاة متخلفة عنها، فأقل مراتبها أن تجري على الخلاف.

والحمد لله رب العالمين، وهو حسبُنا ونعم الوكيل [4].

---

(1) ولعل الصواب فخافا وفرقا كما هو مثبت في الحاشية. ومعنى الفرق هو الخوف والجزع.
انظر : لسان العرب (304/10، 305)
(2) سورة النساء، الآية:66.
(3) انظر : المجموع شرح المهذب (286/3-289).
(4) انظر : رسالة في ذم صلاة الرغائب (ص35 - 39).

اعتراض ابن الصلاح على العز في صلاة الرغائب:

لقد اعترض ابن الصلاح على كلام العز السابق وبيـ ـّن أن صلاة الرغائب غير ملحقة بالبدع المنكرة فقال: "سألتم أرشدكم الله وإياي عما رآه بعض الناس عن إزالة صلاة الرغائب وتعطيلها، ومنع الناس من عبادة اعتادوها في ليلة شريفة، لا شك في تفضيلها، واحتجاجه لذلك بأن الحديث الوارد بها ضعيف بل موضوع. ودعواه أنه يلزم من ذلك رفعها وإلحاقها بالأمر المطـ ـّرح المدفوع، وغلُوه في ذلك وإسرافه وغلُو الناس في مشاقه وخلافه، حتى ضرب له المثل بقوله ذلك بقول الله تبارك وتعالى: ﮋ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﮊ[1] فرغبتم في أن أبين الحق في ذلك وأوضحه، وأ ـُزيف الزائف منه وأزحزحه، فاستعنت بالله تبارك وتعالى على ذلك واستخرته، وأوجزت القول فيه واختصرته، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وحسبنا الله ونعم الوكيل، وما توفيقي إلا بالله ، عليه توكلت وإليه أنيب؛ فأقول: هذه الصلاة شاعت بين الناس بعد المئة الرابعة، ولم تكن تعرف؛ وقد قيل: إن منشأها من بيت المقدس ـ صانه الله تبارك وتعالى ـ والحديث الوارد بعينها وخصوصها ضعيف ساقط الإسناد عند أهل الحديث.

ثم منهم مـ ـَن يقول: إنه موضوع، وذلك الذي نظنه. ومنهم مـ ـَن يقتصر على وصفه بالضعف، ولا يستفاد له صحة من ذكر رزين بن معاوية[2] إياه في كتابه "تجريد الصحاح"، ولا من ذكر صاحب كتاب "الإحياء"[3] له فيه واعتماده عليه؛ لكثرة ما فيها من الحديث الضعيف، وإيراد رزين مثله في كتابه من العجب!

ثم إنه لا يلزم من ضعف الحديث بطلان صلاة الرغائب والمنع منها؛ لأنها داخلة تحت مطلق الأمر الوارد في الكتاب والسنة بمطلق الصلاة؛ فهي إذًا مستحبة بعمومات نصوص الشريعة الكثيرة الناطقة باستحباب مطلق الصلاة.

ومنها ما رويناه في صحيح مسلم من حديث أبي مالك الأ

---

(1) سورة العلق، الآيات:9-19

(2) هو: رزين بن معاوية بن عمار العبدري السرقسطي الأندلسي، إمام الحرمين، جاور مكة زمنًا طويلًا. وتوفي بها سنة (535هـ).
انظر: الأعلام (20/3).

(3) وهو: الغزالي كما في كتابه إحياء علوم الدين (202-203/1).

أشعري أن رسول الله ص قال: [الصلاة نور][1].

وما رويناه من حديث ثوبان، وعبد الله بن عمرو بن العاص ي، أن رسول الله ص قال: [استقيموا ولن تحصوا، واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة][2].

وأخص من ذلك بما نحن فيه ما رواه الترمذي في كتابه تعليقًا من حديث عائشة ل، ولم يضعِّفه، أن رسول الله ص قال: [من صلى بعد المغرب عشرين ركعة، بنى الله له بيتًا في الجنة][3]؛ فهذا مخصوص بما بين المغرب والعشاء؛ فهو يتناول صلاة الرغائب من جهة أن اثنتي عشرة ركعة داخلة في عشرين ركعة، وما فيها من الأوصاف الزائدة يوجب نوعية وخصوصية غير مانعة من الدخول في هذا العموم، على ما هو معروف عند أهل العلم، فلو لم يرد إذًا حديث أصلًا بصلاة الرغائب بعينها ووصفها؛ لكان فعلها مشروعًا لما ذكرناه.

وكم من صلاة مقبولة مشتملة على وصف خاص لم يرد بوصفها ذلك نص خاص من كتاب ولا سنة؛ ثم لا يقال: إنها بدعة؛ ولو قال قائل إنها بدعة؛ لقال مع ذلك: بدعة حسنة؛ لكونها راجعة إلى أصل من الكتاب والسنة. ومن أمثال هذا ما لو صلى إنسان في جنح

---

(1) مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، برقم(223)، والترمذي في سننه، أبواب الدعوات، حديث رقم (2583) وقال: حديث حسن صحيح.

(2) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الطهارة وسننها، باب المحافظة على الوضوء، (برقم278)]، وأحمد (277/5)، وقال شعيب الأناؤوط: حديث صحيح. وقال البوصيري في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (41/1)، هذا الحديث له رجال ثقات أثبات، إلا أنه منقطع بين سالم وثوبان فإنه لم يسمع منه بلا خلاف لكن له طريق آخر متصلة أخرجها أبو داود الطيالسي في مسنده، وأبو يعلى البوصيري، والدارمي في مسنده، وابن حبان في صحيحه من طريق حسان بن عطية، ورواه الدارمي في سننه (168/1)، ورواه الحاكم في المستدرك (130/1)، كتاب الطهارة وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ولست أعرف له عله يعلل بمثلها مثل هذا الحديث إلا وهم من أبي بلال الأشعري وهم فيه علي بن أبي معاوية، ووافقه الذهبي، ورواه البيهقي في سننه، كتاب الصلاة.

(3) رواه الترمذي تعليقًا بصيغة ـ روي ـ في سننه (272/1)، أبواب الصلاة، حديث (433)، ورواه ابن ماجه في سننه (437/1)، كتاب إقامة الصلاة، حديث رقم (1373)، وجاء في زوائد ابن ماجه (7/2): هذا إسناد ضعيف يعقوب بن الوليد، قال فيه الإمام أحمد من الكذابين الكبار، وكان يضع الحديث. وقال الحاكم: يروي عن هشام بن عروة المناكير، قال البوصيري: واتفقوا على وضعه.

الليل مثلًا خمس عشرة ركعة بتسليمة واحدة، وقرأ في كل ركعة آية فآية، من خمس عشرة سورة على التوالي؛ خص كل ركعة منها بدعاء خاص؛ فهذه صلاة مقبولة غير مردودة، وليس لأحد أن يقول: هذه صلاة مبتدعة مردودة، فإنه لم يرد بها على هذه الصفة كتاب ولا سنة ولو وضع لها حديثًا بإسناد رواها به، لأبطلنا الحديث وأنكرناه، ولم ننكر الصلاة، فكذلك الأمر في صلاة الرغائب من غير فرق، والله أعلم[(1)].

- ولهذا شواهد ونظائر لا تحصى من سائر الأحكام في الشرع؛ نعم ما يكون من ذلك صفته الزائدة منكرًا يردها شيء من أصول الشريعة فذلك الذي يُحكم عليه بكونه من البدع المذمومة، و الحوادث المردودة.

والذي يتوهم فيه من صلاة الرغائب أنه كذلك بأمور؛ نذكرها ونتبين بالدليل الواضح كونها سالمة من ذلك إن شاء الله تعالى.

أحدها: ما فيها من تكرار السورة.

وجوابه: إن ذلك ليس من المكروه المنكر؛ فقد ورد نحو ذلك، وورد في بعض الأحاديث تكرار سورة الإخلاص فإن لم نستحسنه، لم نعده من المكروه المنكر، لعدم دليل قوي على ذلك، وما ورد عن بعض أئمة الحديث من كراهة نحو ذلك، فمحمول على الكراهة، التي هي بمعنى: ترك الأولى[(2)]؛ فإن الكراهة قد أطلقت على معان ٍ؛ وذلك أحدها، والله أعلم.

الثاني: السجدتان الفردتان عقيب هذه الصلاة؛ وقد اختلف أئمتنا في كراهة مثل ذلك؛ فإن كان المناز ِع يختار قول م َن يكرهها فسبيله أن يتركها فحسب، لا أن يترك الصلاة من أصلها، وهكذا الأمر في تكرار السورة؛ سواء بقي على الصلاة اسمها

---

(1) انظر: رسالة في ذم صلاة الرغائب (43-47).

(2) قال الإمام ابن القيم : "وقد غلط كثير من المتأخ ِّرين من أتباع الأئمة الأربعة بسبب ذلك، حيث تور ّع الأئمة على إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفى المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة، ثم سهل عليهم لفظ الكراهة، وخف ّت مؤونته عليهم، فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، وهذا كثير جد ًّا في تصرفاتهم، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة والأئمة" ثم ذكر عددًا من الأدلة على ك لامه.

انظر: إعلام الموقعين (35/1).

المعروف لبقاء معظمها، أو لم يبق ، بل لأن المقصود إبقاء الناس على ما اعتادوه؛ من شُغل هذا الوقت بالعبادة، وصيانتهم من الترك لا إلى خلف؛ والله أعلم.

الثالث: ما فيها من التقييد بعدد خاص من غير نص؛ وهذا قريب راجع إلى ما سبق الكلام عليه؛ وهو كمن يتقيد بقراءة سُبع القرآن أو رُبعه كل يوم، وكتقيد العابدين بأورادهم التي يختارونها، لا يزيدون عليها ولا ينقصونها؛ والله أعلم

الرابع: أن ما فيها من عدد السور والتسبيح وغيرهما مكروه يشغل القلب.

وجوابه: أن ذلك غير م سُ ا َم؛ وهو يختلف باختلاف القلوب وأحوال الناس.

وعد ُ الآيات في الصلاة قد روي عن عائشة ل وطاووس، وابن سيرين، وسعيد بن جُبير، والحسن، وابن أبي مليكة في عدد كثير من السلف.

وقال الشافعي ت: لا بأس بعد الآي في الصلاة، نقله عنه صاحب "جمع الجوامع" في منصوصاته من غير خلاف، وحكاه ابن المنذر عن مالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، والثوري، وغيرهم؛ ويشهد له من الحديث حديث صلاة التسبيح، والله أعلم.

الخامس: فعلها جماعة، مع أن الجماعة في النوافل مخصوصة بـ العيدين، والكسوفين، والاستسقاء، وصلاة التراويح، ووترها.

وجوابه: أن الحكم في ذلك، أن الجماعة لا تُسن إلا في هذه السنة، لا أن الجماعة منهي عنها في غيرها من النوافل.

وفي "مختصر الربيع" عن الشافعي أنه قال: لا بأس بالإمامة في النافلة، ومن الدليل عليه ما رويناه في "الصحيحين" عن ابن عباس ب [أنه بات عند رسول ِ الله ص ليلة فلما قام يصل ِّي صلاته من الليل ِ قام َ ابن عباس ب يصلي خلف َه، ووقف َ على يسار ِه، فأداره إلى يمينه][1].

وفي رواية مسلم التصريح بأنه قام يصلي متطو ِّعًا من

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب السمر في العلم، برقم(117)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، برقم(763).

الليل[1] .

وثبت عن أنس ت، أن رسول الله ص أتاهم في دار ِهم في غير وقت ِ الصلاة ٍ، فصل ّى به وبأم ِّ سُليم ٍ وأم ِّ حرام ٍ[2] .

وفي رواية لأبي داود: [فصلى بنا ركعتين تطوعًا][3]. وفي(الصحيحين) نحوه عن عتبان بن مالك الأنصاري ي. والله أعلم.

السادس: أن هذه الصلاة صارت شعارًا ظاهرًا حادثًا ويمتنع إظهار شعار ظاهر في الدين.

وجوابه: إن حاصل ذلك يرجع إلى أنها عباده لها أصل في الشريعة، ظهرت وكثرت الرغبات فيها، وهذا لا يوجب أن يعك ِّر عليها باجتثاثها من أصلها،فإن ما اختص به علماء المسلمين في علم الفقه وسائر علوم الدين من التأصيل والتفصيل والتفريع والتدقيق و التصنيف والتدريس، شعار ظاهر حدث في الدين لم يكن في صدر ا لإسلام، فلم نقل: إن ذلك مبتدع ينبغي اجتنابه، وشعار ظاهر يتعين اجتثاثه،والله أعلم.

وقد احتج المنازع بأشياء أخرى لا تساوي الذكر،ومما يجاب عنها أن يقال له: صل ِّ هذه الصلاة، وتجنب وجنب ما فيها زعمت أ نه محذور كما بيناه فيما سبق، وهو مقيد منها بقوله: إن في ذلك اختصاص ليلة الجمعة بالقيام،وهو منهي عنها، وهذا ليس بشيء؛ لأ نه ليس بلازم من حال م َن يصلي صلاة الرغائب أن يدع في ما في لياليه صلاة الليل، ومن لم يدع ذلك لم يكن مخصصا ليلة الجمعة بالقيام، فهذا واضح، والله أعلم.

فقد وضح فيما بين ّاه وأص ّلناه أن صلاة الرغائب غير ملتحقة بالبدع المنكرة، وأن الحوادث ذوات وجوه مختلفة مشتبهة، فم َن لم يميز كان بصدد إلحاق الشيء منها بغير نظيره، والله أ علم.

فهذا بيان شاف ٍ، يتضاءل له إن شاء الله تعالى خلاف

---

(1) حديث مسلم السابق (763)، وفي آخره: [أفي التطوع كان ذلك؟ قال: نعم].

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب جواز الجماعة في النافلة، برقم(660).

(3) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في سننه [كتاب الصلاة، باب الرجلين يؤم أحدهما صاحبه، برقم(608)]، وأحمد في المسند (248/3)، وقال شعيب الأرنؤوط في تحقيقه للمسند: إسناده صحيح على شرط مسلم.ا.هـ.

المخالف،ويتبدل به وصفه إذا لم يعاند، بوصف الموافق المؤالف، ولا يبقى له بعده إلا جعجعة لا طائل وراءها، وقعقعة وإبهامات لا يغتر ُّ بها إلا شرذمة أفسدت أهواؤها آراءها، وما شاء الله،ولا حول ولاقوه إلا بالله العلي العظيم"[1].

رد العز على ابن الصلاح:

لقد فنّ َد العز بن عبد السلام رد َّ ابن الصلاح بقوله: "حمدًا لله الذي لا اله إلا هو، والصلاة على نبيه محمد وآله، فإني لما أنكرت صلاه الرغائب الموضوعة، وبيّ َنت مخالفتها للسنن المشروعة من الجهات التي ذكرتها في تعليق ذلك، انتهض بعض الناس معارضًا لذلك ساعيً ًا في تحسينها وتقريرها؛ رومًا لإلحاقها بالبدع الحسنة من جهة كونها صلاة، وإنما أنكرتها بمجموع صفاتها وخصائصها التي بعضها يقتضي التحريم، وبعضها يقتضي مخالفتها للسنن، فأخذ يُشنع علي أن منعت الناس من عبادة، وإنما لم أمنع ذلك لكونها عبادة ، وإنما أنكرتها لصفاتها، ناهيًا عما نهى عنه رسول الله ص، ومقتديًا بما نهى عنه رسول الله ص من الصلوات في الأوقات المكروهات، فإ نه لم ينه َ عن ذلك بمجرد كونها صلاة وخشوعًا، وذكرًا وتلاوة؛ وإنما نهى عنها لأمر تختص به، وقد صح َّ عنه ص **[أنه نهى عن اختصاص ِ ليلةِ الجمعة ِ بقيام ٍ من بين الليالي]**[2]، وقد شرط واضعُ البدعة فيها أن تُوق َع في الليلة التي نهى رسول الله ص عن اختصاصها بالقيام، فويل ٌ لمن جعل ما نهى رسول الله ص قُربة إلى الله تعالى.

ثم قال: اعتادها الناس في ليلة شريفة لا شك في تفضيلها؛ فجعل اعتياد من لا علم لهم حُجة في فعل بدعة منهي عنها؛ وإنما يفعلها عوام الناس، ومَ َن لم يرسخ قدمه في علم الشريعة.

ثم أخطأ في القطع بتفضيلها؛ فإنه إن أراد بكونها ليلة جمعة واقعة في رجب، فمتى ثبت تفضيل هذه الليلة على ما سواها؟

وإن أراد مجرد كونها ليلة جمعة فقد أخطأ بإيهامه أنها مقيدة برجب، وأخطأ أيضًا في تعبيره عن المبالغة في نُصرة الدين وإماتة البدع بلفظ السرف والغلو.

(1) انظر : رسالة في ذم صلاة الرغائب (ص52-43).
(2) تقدم حديث مسلم برقم(1144)، انظر: (ص579).

وأما المثل الذي ذكره في قوله تعالى: ﭽﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﭼ[1] إلى قوله: ﭽﯪ ﯫﭼ[2].

فذلك تحريف لكتاب الله تعالى، ووضع له في غير مواضعه؛ فإن الآية نزلت في إنكار أبي جهل على رسول الله ص الصلاة المأمور بها ؛ وإنكار صلاة الرغائب إنكار لصلاة نهى عنها رسول الله ص؛ فإذًا يكون رسول الله ص ـ على مقتضى قوله ـ قد نهى عبدًا إذا صلى فيما نحن فيه، وفي الصلوات في أوقات المكروهات.

ولذلك حر ّف في قوله تعالى: ﭽﯗ ﯘ ﯙ ﯚﭼ الآية[3]؛ لأن الناهي عن هذه الصلاة ونظائرها هو الرسول ص فيكون على تأويله قد أمرنا الله تعالى أن لا نطيع رسول الله ص فيما نهى عنه من الصلوات.

وذكر أنه استخار الله تعالى في ذلك؛ وقد ظهر له أنه لم يخر له؛ لأنه لو جاز له لأفهمه الحق، وألهمه الصواب. ثم اعترف أنها بدعة موضوعة؛ فنحتج عليه إذًا بقول رسول الله ص: **[شر ُ الأمور ِ محدثاتها، وكل ُ بدعة ٍ ضلالة ٌ]**[4]، وقد استثنيت البدعُ الحسنة من ذلك، وهي كل بدعة لا تخالف السُّنن، بل توافقها فيبقى ما عداها على عموم قوله ص: **[شر ُ الأمور ِ محدثاتها، وكل ُ بدعة ٍ ضلالة ٌ]**، وليست صلاة الرغائب في معنى ما استثنى حتى تلحق بها قياسًا.

وأما استدلاله بقوله ص: **[الصلاة ُ نور ٌ]**، وقوله ص: **[واعلموا أن خير َ أعمال ِكم الصلاة ُ]**، فلا يصح؛ لأن ذلك مخصوص بالإجماع بكل صلاة لم يتوجه إليها نهي، وأما ما نهى عنه الشرعُ فليس بنور، بل هو ظُلمة، وليس بخير الأعمال، إذ لا خير في مخالفة الرسول ص، ولا نور في معصيته ﭽ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯﭼ[5]، و**[رب حامل فقه ليس بفقيه]**[6].

---

(1) سورة العلق، الآيتان:9-10.

(2) سورة العلق، الآية:19.

(3) سورة النور، الآية:40.

(4) تقدم (ص568).

(5) سورة العلق، الآية:19.

(6) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، برقم(3660)، و الترمذي في سننه، كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ العلم، برقم(2656)، وابن ماجه في سننه، المقدمة، باب من بلغ علما، برقم(231).

وأما استدلاله بما أخرجه الترمذي تعليقًا من حديث عائشة ل أن رسول الله ص قال: [مَن صلى بعد المغرب عشرين ركعة بنى الله له بيتًا في الجنة]؛ فإن كان عالمًا بأن المعلق لا حُجة فيه، فكيف يستدل بما لا حُجة فيه؟ وإن ظن أن مثله حجة، فمذهبه الذي ينتمي إليه ويعتمد عليه لا يقتضي ذلك، مع أن هذا الحديث قد أسنده ابن ماجه في (سننه)؛ وفي إسناده يعقوب بن الوليد المديني؛ وهو كذاب وضاع على ما ذكره أحمد بن حنبل وغيره من أئمة الحديث.

فوا عجبًا لمن يترك ما صح عن رسول الله ص بمثل هذا الحديث الذي لا وزن له.

وأما إدراج صلاة الرغائب في هذا الحديث فلا يستقيم؛ لأن هذا الحديث ـ لو صح لم يندرج فيه هذه الصلاة؛ فإنه خرج مخرج الترغيب والترهيب مقيدة بعشرين ركعة فلا يتحقق فيما دونها.

وأما ما ذكره من إحداث الصلوات التي تُوقع على أوصاف خاصة. فجوابه: أن الأوصاف ضربان:

أحدهما: ما يقتضي الكراهية؛ كصفات صلاة الرغائب، فتلك بدعة مكروهة.

الثاني: ما لا يقتضي الكراهية؛ فيكون من البدع الحسنة، و المثال الذي ذكره مندرج تحت هذا الضرب. وأما قوله في المثال: لو وضع لهذه حديثا لأنكرناه، ولم ننكر الصلاة، فكذلك الأمر في صلاة الرغائب من غير فرق.

فجوابه: أن الفرق من وجوه:

أحدها: أن صلاة الرغائب بخصوصيتها توهم العامة أنها سنة من سنن رسول الله ص، كما هو الواقع بخلاف الصلاة في المثال المذكور.

الثاني: أن تعاطي صلاة الرغائب يوقع العامة في أن يكذبوا على رسول الله ص، وينسبونه إلى أنه سنها بخصوصيتها؛ فيكون متعاطيها متسببًا إلى الكذب على رسول الله ص بخلاف الصلاة التي مثل بها.

الثالث: أن تعاطي صلاة الرغائب مما يغري الواضعين بالوضع؛ لنفاق كذبهم وعمومه بخلاف ما مثل به.

الرابع: أن تعاطيها بخصوصها يتضمن تعطيل سنن كثيرة بخلا

اف ما مثـ ـّل به.

الخامس: أن صلاة الرغائب في حق مـ ـَن يعتقد أنها سنة راتبة يجب تخريج صحتها على الخلاف فيمن وصف الصلاة في نيته بصفة فاختلفت، والاختلاف في صحة الصلاة في المثال المضروب.

ثم قد ناقض حكمه بأنها من البدع الحسنة بقوله: إن الصفة الزائدة إذا كانت منكرة ترد بها شيء من أصول الشريعة فهي من البدع المذمومة، والحوادث المردودة. وتعاطي صلاة الرغائب كذب على رسول الله ص بلسان الحال، وتسبب إلى الكذب عليه، وإغراء للواضعين بالوضع، وكل ذلك مما يرده أصول الشريعة.

وأما نسبته المنكر لصلاة الرغائب إلى أنه أنكر تكرار السور؛ فلم يُنكر تكرار السور، وإنما أنكر شُغل القلب عن الخشوع بعدها.

وأما قوله: فليس ذلك من المكروه المنكر؛ فقد ورد نحو ذلك.

فجوابه: إنه أراد، بما ورد تسبيحات الركوع، والسجود، وتكبيرات العيدين؛ فالفرق من وجهين:

أحدهما: أن ذلك عدد قليل يتأتى تعاطيه مع ملاحظة الخشوع.

والثاني: أن ذلك العد ـّ مما تثبت شرعيته في الصلاة؛ فإن كان الخشوع لا يتأتى معه وجب تقديمه على الخشوع.

فقدمنا أحد مأموري الشرع على الآخر، بخلاف العد ـِّ في صلا ة الرغائب؛ فإنه طويل غير مشروع؛ فإذا تعاطاه المصل ـّي كان تاركًا للخشوع المشروع بأمر غير مشروع.

- وأما ما ورد في بعض الأحاديث من تكرار سورة الإخلاص، فإن لم يصح هذا الحديث فلا حُجة فيه[1]، وإن صح فإن دل على الجواز فنحن لا ننكر الجواز، وإن دل على الاستحباب فإن لم يتأتى معه الخشوع كان الشرع مقدمًا له على الخشوع، وإن تأتى معه الخشوع صار كتسبيحات الركوع، وإن لم يدل على الاستحباب كان

---

(1) بل الحديث صحيح فقد رواه البخاري تعليقًا في صحيحه المطبوع مع فتح الباري (255/2)، كتاب الأذان، حديث رقم (774) مكرر. وقال ابن حجر في فتح الباري: وحديثه هذا وصله الترمذي والبزار عن البخاري عن إسماعيل بن أويس، والبيهقي، وقال الترمذي: حسن صحيح غريب.
انظر: فتح الباري (257/2)، ورواه البيهقي في سننه (61/2) كتاب الصلاة، ورواه البخاري في صحيحه المطبوع مع فتح الباري (437/13، 438)، كتاب التوحيد، حديث رقم (7375)، ورواه مسلم في صحيحه (557/1)، كتاب صلا ة المسافرين، حديث رقم (813).

مكروهًا؛ لما فيه من تفويت مقصود الصلاة، وإعراض القلب عن الله تعالى، مع أن مجرد التكرار لا يُشعر بالتعديد. فكم من مكرر غير معدّد، فإن كان قد عبّر عن التعديد بالتكرير فسوء عبارة تنبئ عن المقصود.

- وأما تأويله كراهة بعض أئمة الحديث لذلك، بأنه محمول على ترك الأولى؛ فمخالفة للظاهر بغير دليل، فإن الكراهة ظاهرة في المنهي الذي لا إثم في فعله بغلبة الاستعمال، فحمله على ترك الأولى تأويل بغير دليل.

- وأما قوله في السجدتين عند من يرى كراهتهما: إن سبيله أن يتركهما فحسب؛ فهذا لا يستقيم؛ لأن الإنكار إنما وقع على صلاة الرغائب بخصائصها، وتوابعها، ولواحقها، ولا يلزم من إنكار المركب بعض أجزائه[1].

- وأما حرص هذا المسكين على إبقائها،أو إبقاء بدلها؛ فذلك حرص منه على مخالفة الرسول ص فيها أو في بدلها؛ إذ نهى ص عن تخصيص ليلة الجمعة بقيام؛ كأنه يقول: إن لم يأتِ بصلاة الرغائب المكروهة من وجوه، فليأتِ بمكروه آخر يقوم مقامها، حتى لا يخلو من مخالفة رسول الله ص!

- وأما نسبته المنكر إلى أنه أنكر تقييدها بعدد خاص؛ فهذا افتراء وتقوُّل.

وأما نقله عن جماعة من العلماء أنهم أجازوا عدّ الآيات؛ فنحن لا ننكر الجواز، ولا يصح استشهاده بصلاة التسبيح إذا لم تثبت عن رسول الله ص فلا تسقط الخشوع الذي ثبت في الشرع أنه من سُنن الصلاة؛ بما لم يثبت من ملاحظة العدد.

- وأما قوله: يجوز الاقتداء في نوافل الصلاة؛ فنحن ما منعنا الجواز، وإنما قلنا: السنة فيها الانفراد إلا ما استثنى، مع أنه ص فعل ذلك، ولم يجعله شعارًا متكرِّرًا.

وأما استشهاده باقتداء ابن عباس ب برسول الله ص في صلاة الليل، فلا يصح؛ لأن التهجد كان واجبًا على رسول الله ص عند الشافعي ت، فلم يقع الاقتداء في نفل.

وأما ما روى أنه قام يصلي متطوعًا؛ فذاك ظن من الراوي "قلت:

---

(1) هكذا وردت العبارة ولعل صحة العبارة (ولا يلزم من إنكار المركب إنكار بعض أجزائه).

بل هو يقين جزم به راويه وهو ابن عباس ب وساقه كما ساق سائر الحديث جازمًا به"[1] .

- وأما حديث أنس وعتبان بن مالك ل؛ فالفرق بينهما وبين صلا ة الرغائب أن الاقتداء في صلاة الرغائب، يوهم العامة أنها سنة، وشعار في الدين؛ بخلاف ما وقع في حديث أنس وعتبان ب فإنه واقع نادرًا؛ فلا يوهم العامة أنه من السنة، بل يوهم الجواز، وذلك متفق عليه.

وأما نسبته المنكر إلى أنه قال: إن هذه الصلاة صارت شعارًا ظاهرًا حادثًا في الدين؛ فهذا تقو ُّل منه وافتراء.

- وأما تشبيهه هذه الصلاة بما أحدثه الفقهاء؛ من تدوين أصول الفقه وفروعه، والكلام على مأخذه، ودقائقه، وحقائقه؛ فلا يصح؛ لأنا قد بيـ ّنا أن صلاة الرغائب منهي عنها من الوجوه المذكورة؛ فكيف يُقاس ما صح النهي عنه في السنة على ما وقع الإجماع على الأمر به.

- وأما قوله: احتج المنازع بأشياء أخر لا تساوي الذكر؛ فالعجز عن الجواب عنها أوجب له ذلك: إما إيهامه للعامة أنه ترك الجواب مع القدرة عليه، وإما لشذوذ ذلك عن فهمه:

وكم من عائب ٍ قولًا صحيحًا وآفتـ ُه من الفهم ِ السقيم[2]

وأما جوابه عن ذلك بأن يُقال لمنكر هذه الصلاة: صلها، واجتنب ما فيها مما زعمت أنه محذور؛ فلا يصح؛ لأن الإنكار إنما وقع على صلاة الرغائب بخصائصها، ولو تركت خصائصها لخرجت عن أن تكون صلاة الرغائب المنكرة.

- وأما ما ذكره على الحديث الصحيح في النهي عن تخصيص ليلة الجُمعة بالقيام، وقوله: إن ذلك لا يطرد في حق من يقومُها، ويقوم غيرها؛ فلا يصح؛ لأنه سو ّغ صلاة الرغائب على الإطلاق، لمن خصص ولمن لم يخصص؛ ونحن نقول: وقعت كراهتها من وجوه إذا فُقد بعضها استقل الباقي بالنهي والكراهة.

---

(1) انظر: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه ، برقم(763).

(2) البيت للشاعر المتنبي. انظر: ديوانه مع شرح أبي البقاء العكبري المسمى بـ التبيان في شرح الديوان (264/4).

- وأما قوله: إن الحوادث ذوات وجوه مشتبهة؛ فمن لم يميز كان بصدد إلحاق الشيء منها بغير نظيره؛ فهذا شهادة ٌ منه على نفسه بعدم التمييز.

وأما تفاصحه بذكر الجعجعة والقعقعة! فلا يخفى ما فيه من التكلف والركاكة، ومن اتبع هواه أرداه.

- ثم إني ظفرت للمذكور بفتيتين قد أجاب فيهما قبل ذلك بما يوافق، وإن كان قد أخطأ في أمور لا تتعلق بما نحن فيه.

صورة أحدهما: ما تقول السادة الفقهاء الأئمة ي في الصلاة المدعوة بصلاة الرغائب، هل هي بدعة في الجماعات أم لا؟ وهل ورد فيها حديث صحيح أم لا؟ أفتونا مأجورين.

وجوابه:

اللّهم وفـ ـّق وارحم، حديثها موضوع على رسول اللّه ص؛ وهي بدعة حدثت بعد الأربع مئة من الهجرة، فظهرت بالشام، وانتشرت في سائر البلاد؛ ولا بأس بأن يصليها إنسان بناء على أن الإحياء فيما بين العشائين مستحب كل ليلة؛ ولا بأس بالجماعة في النوافل مطلقًا.

أما أن تتخذ الجماعة فيها سنة وتتخذ هذه الصلاة من شعائر الدين الظاهرة فهذا من البدع المنكرة، ولكن ما أسرع الناس إلى البدع؛ واللّه أعلم، وكتب ابن الصلاح.

وعلـ ـّق العز عليه قائلًا "ولا يخفى ما في هذا الجواب من موافقة الصواب، ولما فيه من الإخلال"[1].

والصورة الثانية: ما تقول السادة الفقهاء، أئمة الدين ي؛ فيمن ينكر على من يصلي في ليلة الرغائب ونصف شعبان، ويقول: إن الزيت الذي يشعل فيها حرام وتفريط، ويقول: إن ذلك بدعة، وما لهما فضل، ولا ورد في الحديث عن النبي ص فيهما فضل ولا شرف؛ فهل هو على الصواب أو على الخطأ؟ أفتونا رضي اللّه عنكم.

وجوابُه:

اللّهم وفق وارحم، أما الصلاة المعروفة في ليلة الرغائب فهي بدعة، وحديثها المروي موضوع، وما حدثت إلا بعد أربع مئة سنة من الهجرة، وليس لليلتها تفضيل على أشباهها من ليالي الجُمع.

---

(1) وسبب الإخلال جواز ابن الصلاح لها بناء على أن الإحياء فيما بين العشائين مستحب كما قال.

وأما ليلة النصف من شعبان فلها فضيلة، وإحياؤها بالعبادة مستحب، ولكن على الانفراد من غير جماعة. واتخاذ الناس لها ولليلة الرغائب موسمًا وشعارًا بدعة منكرة، وما يزيدونه فيها على الحاجة والعادة من الوقيد[1] ونحوه فغير موافق للشريعة.

والألفية[2] التي تصلى في ليلة النصف لا أصل لها ولأشباهها. ومن العجب حرص الناس على المبتدع في هاتين الليلتين وتقصيرهم في المؤكدات الثابتة عن رسول الله ص، والله المستعان. وكتب ابن الصلاح، وعلق العز عليه قائلًا: فأظهر الله سبحانه وتعالى ما الرجل منطو ٍ عليه، ومصغ ٍ إليه. نسأل الله عز وجل أن يعصمنا من أمثال ذلك، وأن يعافيه مما ابتلاه به؛ فمثله فليرحم؛ وحسبنا الله ونعم الوكيل، والحمد لله وحده، وصلواته على سيد العالمين محمد وآله وصحبه أجمعين وسلم تسليمًا كثيرًا[3].

وبعد عرض المساجلة العلمية بين الإمامين ابن الصلاح والعز بن عبد السلام يتأكد لنا صحة ما ذهب إليه العز من إنكاره لصلاة الرغائب، وبيان بدعيّـتها، وبطلان حديثها، وهو ما اتفق عليه أئمة الدين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "صلاة الرغائب بدعة باتفاق أئمة الدين، لم يسنّها رسول الله ص ولا أحد من خلفائه، ولا استحبّها أحد من أئمة الدين كمالك، والشافعي، وأحمد، وأبي حنيفة / والثوري والأوزاعي، والليث وغيرهم، والحديث المروي فيها

---

(1) قال الإمام أبو شامة المقدسي في كتابه (الباعث على إنكار البدع والحوادث) نقلًا عن الحافظ أبي الخطاب بن دحية من كتابه (ما جاء في شهر شعبان): "ومما أحدثه المبتدعون... الوقيد ليلة النصف من شعبان، ولم يصح فيها شيء عن رسول الله ص ولا نطق بالصلاة فيها، والإيقاد، ذو صدق من الرواة، وما أحدثه إلا متلاعب بالشريعة المحمدية، راغب في دين المجوسية؛ لأن النار معبودهم، وأول ما حدث ذلك في زمن البرامكة، فأدخلوا في دين الإسلام ما يموهون به على الطغام ـ أي: أوغاد الناس ـ وهو جعلهم الإيقاد في شعبان، كأنه سنة من سنن الإيمان، ومقصودهم عبادة النيران، وإقامة دينهم وهو أخس الأ ديان.
انظر: الباعث (ص52).

(2) الألفية: هي صلاة ليلة النصف من شعبان، سميت بذلك لأنه يقرأ فيها ألف مرة ﭽﭑ ﭒ ﭓ ﭼ ، لأنها مئة ركعة يقرأ الفاتحة مرة، وسورة الإخلاص عشر مرات. كما قال أبو شامة في الباعث على إنكار البدع والحوادث (ص50) وقال: "هي صلاة طويلة مستقلة؛ لم يأت فيها خبر ولا أثر إلا ضعيف أو موضوع".

(3) انظر : رد جواز صلاة الرغائب (ص55-69).

كذب بإجماع أهل المعرفة بالحديث"[1].

(1) انظر : مجموع الفتاوى (134/23)، والاختيارات (ص121).

2- تلقين الميت بعد الدفن:

يرى العز بن عبد السلام أن تلقين الميت بعد مواراته التراب بدعة لا أصل لها، فقد سئل في الفتاوى ما نصه: "هل في تلقين الميت بعد مواراته ووقوف الملقن تجاه وجهه خير أم شر، أم لا؟

فأجاب: لم يصح في التلقين شيء، وهو بدعة وقوله ص: [لقنوا موتاكم: لا إله إلا الله][1] محمول على من دنا موته، ويئس من حياته"[2].

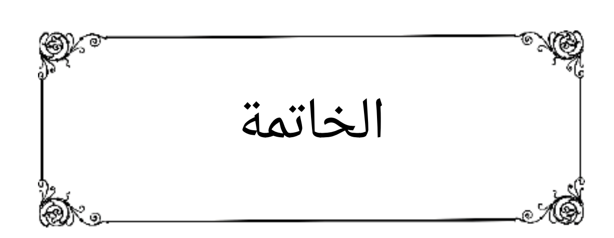
قال الإمام ابن القيم: "وكان ص إذا فرغ من دفن الميت، قام على قبره هو وأصحابه، وسأل له التثبيت، وأمرهم أن يسألوا له التثبيت، ولم يكن يجلس يقرأ عند القبر، ولا يلقن الميت كما يفعله الناس اليوم"[3].

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب تلقين الموتى "لا إله إلا الله"، برقم(916).

(2) الفتاوى، تعليق عبد الرحمن عبد الفتاح (ص96-95).

(3) زاد المعاد (208/1).



الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

فقد تمّ البحث، وتوصلت فيه إلى النتائج التالية:

1- من خلال دراسة عصر العز بن عبد السلام / اتضح فساد الحالة السياسية بسبب الفتن والاضطرابات التي أحلّت به، بخلاف الحالة العلمية فقد ازدهرت ازدهارًا عظيمًا.

2- أن العز بن عبد السلام / نال درجة الإمامة في العلم وملأ الآفاق بشهرته، وكان شجاعًا في الحق، لا يخاف في الله لومة لائم، وقد شهد له علماء عصره بالفقه والعلم، وتولى مناصب كثيرة كالإفتاء والقضاء والتدريس.

3- أن العز بن عبد السلام تفقه على مذهب الشافعي، وأصبح من فقهاء المذهب، وأما في الاعتقاد فقد كان أشعري المعتقد، وقد صرّح بالانتساب إليه، ودافع عنه بقوة، وبناء على ذلك فقد خالف منهج أهل السنة والجماعة في بعض مسائل العقيدة، ووافقهم في أخرى، وبيان ذلك فيما يلي:

4- في مصادر تلقِي العقيدة ومنهجه في تقريرها: وافق أهل السنة والجماعة في اعتبار القرآن والسنة والإجماع والعقل مصادر لتلقِي العقيدة، وخالفهم في بعض الجوانب التطبيقية، وبقوله بوقوع المجاز في اللغة والقرآن، ودعواه أن أحاديث الصحيحين لا تفيد إلا الظن.

- في توحيد الله:

5- خالف أهل السنة والجماعة في معنى التوحيد وبعض أقسامه ووافقهم باعتباره توحيد الألوهية من أقسام التوحيد.

- وفي توحيد الربوبية:

وافق أهل السنة والجماعة في معنى توحيد الربوبية وبعض دلا

ائله، وحكم إيمان المقلد، وخالفهم في معرفة الله، وحكمها، واستدلا له عليها بطريق الحدوث.

- وفي توحيد الألوهية:

وافق أهل السنة والجماعة في معنى توحيد الألوهية وأدلته، ومعنى العبادة وأنواعها، وذكره بعض ما يقدح فيه، وخالفهم في جوازه التوسل بالنبي ص بعد وفاته، لكنه علّقه بصحة الحديث الوارد في ذلك.

- وفي توحيد الأسماء والصفات:

وافق أهل السنة والجماعة بالقول بأن أسماء الله وصفاته توقيفية وأن الأسماء مشتقة من الصفات، وفي معنى الإلحاد وأنواعه، وفي شرحه لبعض أسماء الله الحسنى في الجملة، وخالفهم بقوله: إن الاسم هو المسمى، وأن القديم من أسماء الله.

6- وفي الصفات: وافق أهل السنة والجماعة في طريقة تقسيم الصفات، وفي إثبات الصفات العقلية، وخالفهم بنفي حلول الحوادث بذات الله تعالى، لذلك قال بقدم جميع صفات الذات العقلية، وعدم حدوث شيء منها، وخالفهم أيضًا بتأويل ما عدا هذه الصفات كالنزول والاستواء والعلو واليدين والوجه والعين وغيرها من صفات الله الثابتة، وخالفهم أيضًا في طريقته في تنزيه الباري جل وعلا.

7- وفي صفة الكلام خالف أهل السنة والجماعة فيما يتعلق بها حيث قال: إن كلام الله معنى واحد قديم أزلي لا يتعلق بمشيئته تعالى وقدرته، وأنه ليس بحرف ولا صوت، وأنه كلام نفسي.

8- وفي الإيمان بالله: وافق أهل السنة والجماعة بقوله بجواز الاستثناء في الإيمان، وتعريف الكبيرة، وحكم مرتكبها، وخالفهم في تعريف الإيمان حيث قال إنه تصديق القلب فقط، وأخرج القول و العمل من مسمى الإيمان، وقال: إنها تسمى إيمانًا مجازًا، وبناء على ذلك منع من زيادته ونقصانه، وخالفهم أيضًا بقوله بالموافاة، وظنه أنها من مآخذ السلف في الاستثناء في الإيمان.

9- في الإيمان بالقضاء والقدر:

وافق أهل السنة والجماعة في أفعال العباد والتحسين والتقبيح ، وخالفهم في معنى الظلم الذي نزّه الله نفسه عنه، وتكليف ما لا يطاق.

10- في النبوات:

- وافق أهل السنة والجماعة بقوله إن النبوة لا تنال بالاكتساب، وفي المفاضلة بين الأنبياء، وفي المفاضلة بينهم وبين الملائكة. وتقريره وجوب محبة النبي ص وطاعته والاقتداء به، وفيما ذكره من خصائص النبي ص، وخالفهم في تفضيل النبوة على الرسالة، وذكره للصرفة ضمن وجوه إعجاز القرآن.

11- وفي اليوم الآخر:

وافق أهل السنة والجماعة في إثباته لعذاب القبر ونعيمه، و البعث، والصراط، والجنة ونعيمها، والرؤية، والنار وأهوالها، وخالفهم في إنكاره وتأويله لصفة الصراط.

12- وفي البدع:

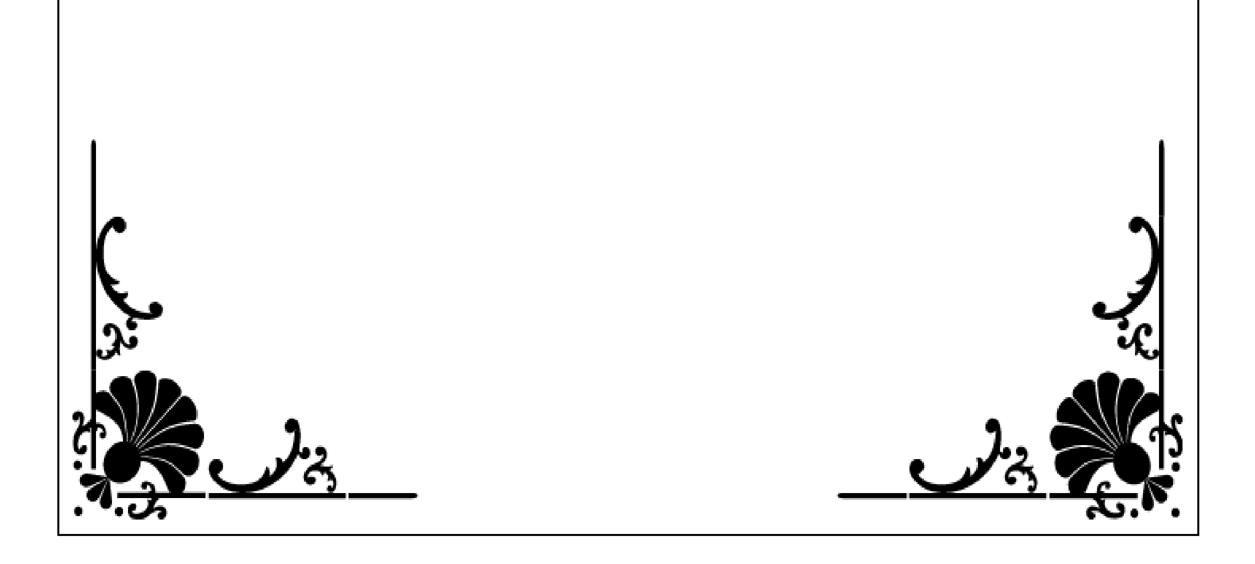
وافق أهل السنة والجماعة في إنكاره لبعض البدع في عصره؛ كصلاة الرغائب وتلقين الميت بعد الدفن، وخالفهم في تقسيمه البدعة إلى حسنة وقبيحة، وقوله بأن الأحكام الخمسة تجري فيها.

وفي نهاية البحث أوصي طلبة العلم بدراسة عقائد أتباع أئمة المذاهب الفقهية وتقويمها على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة.

ولا أدّعي أني أعطيت الموضوع حقه، ولكنه جهد المقل أقدِّمه، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده وهو الموفق، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، والله تعالى أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.



الفهارس



فهرس الآيات القرآنية

ڑ

ک

(1) الإشارة (ح): تدل على أن الآية في الحاشية.

ﮎ

گ

ﮘ

ں

ں

ٹ

ڻ

ڈ

ئم

ئى

ئي

بح

تخ

تم

تى

ثى

سج

سح

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

(1) الإشارة (ح): تدل على أن الحديث أو الأثر في الحاشية.

فهرس الأعلام

فهرس الأبيات الشعرية

الشعر	الشاعر	الصفحة
فـأوردتـهم مـاء بفيـفـاء قـفـرة وقد حلق النجم اليماني فاستوى	بلا نسبة	413
ألا بكـِّر الناعي بخيـرِ بنـي أسد بعمرِو بنِ مسعودٍ وبالسيدِ الصمد	سبرة بن عمرو الأسدي	303
إلى الحولِ ثم اسمُ السلامِ عليكما ومَن يبكِ حولًا كاملًا فقد اعتذر	لبيد بن ربيعة	290
قـد استـوى بشـرٌ علـى العـراق مـن غـيـرِ سـيـفٍ أو دمٍ مـهـراق	بلا نسبة	409
وكـلٌ يـدّعـي وصـلًا لـلـيـلـى ولـيـلـى لا تـقـرُّ لـهـم بـذاكـا	بلا نسبة	164 177
إذا قالت حذام فصدقوها فــإن القــول مــا قـالــت حــذام	الجيم بن صعب أو وسيم بن طارق	103
لا تـدعنـي إلا بـيــا عـبـدهــا فـــإنـه أحــســن أســمــائـــي	بلا نسبة	509

فهرس الفرق والطوائف

فهرس المصطلحات والألفاظ الغريبة

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: كتب العز بن عبد السلام

1- **اختصار النكت**، للماوردي، تحقيق: د/عبد الله بن إبراهيم الوهيبي، ط.الأولى 1416هـ، المملكة العربية السعودية - الأحساء.

2- **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار غربية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط.الأولى 1407هـ.

3- **بيان أحوال الناس يوم القيامة**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط.الثالثة 1426هـ.

4- **ترغيب أهل الإسلام في سكنى الشام**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط.الثانية 1419 هـ.

5- **تفسير القرآن العظيم**، وقد حقق في ثلاثة رسائل جامعية هي:

- **تفسير القرآن العظيم من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة**، تحقيق: يوسف محمد الشامسي، رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى، عام 1419هـ.

- **تفسير القرآن العظيم من سورة مريم إلى سورة الناس**، تحقيق: بدر الصميط، رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية عام *1422*هـ.

- **تفسير القرآن العظيم من سورة يونس إلى سورة الكهف**، تحقيق: عبد الله سالم بافرج، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى عام 1421هـ.

6- **جامع القواعد والفوائد في معرفة المصالح والمفاسد "المنتقى من قواعد الأحكام"**، كتبه: أبي سفيان عصام الخزرجي، دار ابن القيم ودار ابن عفان.

7- **رسائل في التوحيد**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط.الثانية 1420هـ.

8- **رسالة في ذم صلاة الرغائب ورسالة في رد جواز صلاة الرغائب**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر بدمشق، ط.الأولى 1422هـ.

9- **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق:

حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، بدون رقم الطبعة، وأخرى بتحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر بدمشق، ط.الرابعة 1427هـ.

10- **فتاوى العز بن عبد السلام**، خرج أحاديثه وعلق عليه: عبد الرحمن بن عبد الفتاح، دار المعرفة، بيروت.

11- **الفتاوى الموصلية**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصرة ببيروت، ودار الفكر بدمشق، ط.الثانية 1426هـ.

12- **فتاوى سلطان العلماء**، العز بن عبد السلام، تحقيق: مصطفى عاشور، مكتبة القرآن، القاهرة.

13- **فوائد البلوى والمحن**، تحقيق: عبد الفتاح حسين محمد همام، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، بدون رقم الطبعة.

14- **فوائد في مشكل القرآن**، تحقيق: د/سيد رضوان علي، دار الشروق، جدة، ط.الثانية 1402هـ.

15- **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، دار ابن حزم، بيروت، ط.ا لأولى 1424هـ.

16- **القواعد الصغرى**، "الفوائد في مختصر القواعد"، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة السنة، القاهرة ، ط.الأولى 1414هـ.

17- **مجاز القرآن**، تحقيق: د.محمد مصطفى بن الحاج، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ط.الأولى 1401هـ، ومطبوع باسم "الإ شارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز"، بعناية رمزي سعد الدين دمشقية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط.الأولى 1408هـ.

18- **معنى الإيمان والإسلام أو الفرق بين الإيمان والإسلام**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر بدمشق ، ط.الثانية 1426هـ.

19- **مقاصد الصلاة**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر بدمشق.

20- **نبذ من مقاصد الكتاب العزيز**، تحقيق: أيمن عبد الرزاق الشوا، الناشر: المحقق، ط.الأولى 1416هـ.

ثانياً: الكتب الأخرى

21- **الإبانة عن أصول الديانة**، لأبي الحسن الأشعري، دار ابن حزم ، بيروت، ط.الأولى 1424هـ.

22- **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، لأبي يعلى محمد بن الحسين، تحقيق: أبي عبد الله محمد النجدي، مكتبة دار الإمام الذهبي، ط.الأولى 1410هـ.
23- **إتحاف السادة المتقين**، السيد محمد بن محمد الزبيدي الشهير بمرتضى، دار الفكر، بيروت.
24- **الإجماع**، لابن المنذر،تحقيق: صغير أحمد بن محمد، دار طيبة ، الرياض، ط.الأولى 1402هـ.
25- **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن محمد الآمدي، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط.الأولى 1424هـ.
26- **الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، جمع علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.
27- **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد الغزالي، نشر: دار المعرفة، بيروت، بدون رقم الطبعة.
28- **الأدب المفرد**، لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط.3، 1409هـ-1989م.
29- **الأربعين في أصول الدين في العقائد وأسرار العبادات والأخلاق**، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله عبد الحميد عرواني، دار القلم، دمشق، ط.الأولى 1424هـ.
30- **الإرشاد**، للجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي، مصر.
31- **أساس البلاغة**، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، 1419هـ.
32- **أسرار البلاغة**، لأبي بكر عبد القاهر الجرجاني، تعليق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، بدون رقم الطبعة.
33- **اشتقاق أسماء الله**، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط.الثانية 1406هـ.
34- **الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية**، للدكتور عبد القادر محمد عطا صوفي، دار أضواء السلف، الرياض، ط.الثانية 1426هـ.

35- **أصول الدين**، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، دار صادر، بيروت، ط.الأولى 1346هـ.
36- **أصول السنة**، لابن أبي زمنين، تحقيق: عبد الله بن محمد البخاري، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط.الأولى 1415هـ.
37- **الاعتصام**، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.الثانية 1418هـ.
38- **اعتقاد أئمة الحديث**، لأبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي، تحقيق د.محمد عبد الرحمن الخميّس، دار العاصمة، الرياض، ط.الأولى 1412هـ.
39- **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: أحمد أبو العينين، دار الفضيلة، الرياض، ط.الأولى 1420هـ.
40- **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، لفخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: علي سامي النشار، 1402هـ.
41- **إعجاز القرآن**، للباقلاني، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة.
42- **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، للإمام ابن القيم الجوزية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1425هـ بدون رقم الطبعة.
43- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الخامسة عشرة، 2002م.
44- **إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان**، للإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن حسن الأثري، دار ابن الجوزي، الدمام، ط.الثالثة 1428هـ.
45- **الاقتصاد في الاعتقاد**، لأبي حامد الغزالي، تعليق: د.علي بو ملحم، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط.الأولى 1993م.
- طبعة أخرى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1403هـ.
46- **اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، 1424هـ بدون رقم الطبعة.
47- **الأم**، للشافعي، دارالمعرفةبيروت، 1393.
48- **الإمام العز بن عبد السلام وأثره في الفقه الإسلامي**، للدكتور

علي الفقير.

49- **الآمدي وآراؤه الكلامية**، د.حسن الشافعي، دار السلام، القاهرة، ط.الأولى 1418هـ.

50- **إنباه الرّواة**، للوزير جمال الدّين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل، الناشر: دار الفكر العربي-القاهرة ومؤسسة الكتب الثقافية -بيروت، ط/الأولى، سنة 1406هـ-1986م.

51- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، للقاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط.الثالثة، 1413هـ.

52- **الإيضاح في علوم البلاغة**، لجلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد القزويني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط.الرابعة، بدون تاريخ الطبعة.

53- **الإيمان**، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: العلامة محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط.الأولى 1421هـ.

54- **الإيمان**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تخريج: العلامة محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط.الخامسة 1416هـ.

55- **الباعث على إنكار البدع والحوادث**، لأبي شامة المقدسي، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد، الطائف، ومكتبة دار البيان، دمشق، ط.الأولى 1412هـ.

56- **بدائع الفوائد**، للإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: معروف مصطفى زريق وآخرون، دار النفائس، ط.الأولى 1422هـ.

57- **البداية والنهاية**، لابن كثير، تحقيق د. أحمد أبو ملحم وآخرو ن، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الرابعة 1408هـ.

58- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية -بيروت.

59- **بطلان المجاز وأثره في إفساد التصور وتعطيل نصوص الكتاب والسنة**، لمصطفى عيد الصياصنة، دار المعراج، الرياض، 1412 هـ.

60- **البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها**، لعبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط.الأ ولى 1416هـ.

61- **البلغة في تراجم أئمة النّحو واللغة**، لمحمد بن يعقوب الفيروزأبادي، تحقيق محمد المصري، الناشر: جمعية إحياء التراث الإسلامي- الكويت، ط/الأولى، بدون ذكر الطبعة، سنة 1407هـ.

62- **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تعليق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة ابن تيمية، ط.الأولى 1319هـ.

63- **تاريخ بغداد**، دار الكتب العلمية -بيروت، بدون ذكر الطبعة.

64- **تاريخ علماء الأندلس**، لابن الفرضي، نشر في القاهرة سنة1966م.

65- **تاريخ علماء بغداد المسمى (منتخب المختار)**، لمحمد بن رافع السلامي، صححه وعلق عليه: عباس العزاوي، مطبعة الأهالي، بغداد، 1357هـ.

66- **تأويل مختلف الحديث**، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تخريج وتعليق: أبو المظفر سعيد السناري، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ بدون رقم الطبعة.

67- **التبيان في أقسام القرآن**، لابن القيم، تحقيق: عصام فارس الحرستاني، خرج أحاديثه: محمد إبراهيم الزغلي، ط1، 1414هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

68- **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري**، لأبي القاسم بن عساكر الدمشقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.3، 1404هـ.

69- **تجريد التوحيد المفيد**، للإمام تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، تحقيق: الدكتور أحمد السايح والدكتور السيد الجميلي، مركز الكتاب، مصر، ط.الأولى 1417هـ.

70- **تحذير المسلمين من الابتداع والبدع في الدين**، لأحمد بن حجر بوطامي، تحقيق: ياسر آل أبو ميز، دار الإيمان، الإسكندرية، ودار القمة، بدون رقم الطبعة.

71- **تحريم الغناء والسماع**، لمحمد الطرطوشي، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.الأولى 1997م.

72- **تحريم النظر في كتب الكلام**، لابن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية، دار عالم الكتب، الرياض، ط.الأولى 1990م.

73- **التخويف من النار والتعريف بحال أهل البوار**، لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد، بيروت، ط.الثانية 1409هـ.

74- **تدريب الراوي في شرح تقريب النووي**، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار

الكتب الحديثة، ط.الثانية، 1385هـ.
75- **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، للإمام القرطبي، تخريج: الداني بن منير آل زهوي، المكتبة العصرية، بيروت، 1428هـ، بدون رقم الطبعة.
76- **التسعينية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف، الرياض، ط.الأولى 1420هـ.
77- **التعريفات**، لعلي بن محمد الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1423هـ، بدون رقم الطبعة.
78- **تفسير البغوي (معالم التنزيل)**، تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة، الرياض ، ط.الرابعة 1417هـ.
79- **تفسير البيضاوي المسمى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، لأ بي سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي، المكتبة التجارية بمصر، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
80- **تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد**، للشيخ: سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، تحقيق: أسامة بن عطايا بن عثمان العتيبي، دار الصميعي، الرياض، ط.الأولى 1428هـ.
81- **تفسير القرآن العظيم**، لابن كثير الدمشقي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط.السادسة 1419هـ.
82- **تفسير الماوردي (النكت والعيون)**، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ.
83- **تفسير غريب القرآن**، لابن قتيبة، تحقيق: سيد أحمد صقر، القاهرة، 1958م، نسخة مصرية. دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.
84- **تقريب التدمرية**، لابن عثيمين، دار الوطن، الرياض، ط الأولى 1412هـ.
85- **التقليد في باب العقائد وأحكامه**، د.ناصر بن عبد الرحمن الجديع، دار العاصمة، الرياض، ط.الأولى 1426هـ.
86- **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، للعراقي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، نشر: محمد عبد المحسن الكتبي، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط.الأولى 1389هـ.
87- **تلبيس إبليس**، لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 1428هـ، بدون رقم الطبعة.

88- **تلخيص كتاب الإستغاثة المعروف بالرد على البكري**، لشيخ ا لإسلام ابن تيمية، دار أطلس، الرياض، 1417هـ.
89- **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، للقاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، ط.ا لأولى 1407هـ.
90- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، لأبي عمر يوسف بن عبد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، تحقيق: مصطفى أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، 1387هـ.
91- **تنبيه ذوي الألباب السليمة عن الوقوع في الألفاظ المبتدعة الوخيمة**، للشيخ: سليمان بن سحمان النجدي، دار العاصمة، الرياض ، ط.الثانية 1410هـ.
92- **تهافت الفلاسفة**، للغزالي، المكتبة العصرية ببيروت، 1428هـ بدون رقم الطبعة.
93- **تهذيب اللغة**، لأبي منصور الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط.الأولى 2001م.
94- **التوحيد وإثبات صفة الرب عز وجل**، للإمام أبي بكر ابن خزيمة، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، دار المغني، الرياض، ط.الأولى 1423هـ.
95- **التوحيد**، للإمام محمد بن إسحاق ابن منده، تحقيق: الدكتور علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ، ط.الأولى 1423هـ.
96- **التوسل أنواعه وأحكامه**، للعلامة: محمد ناصر الدين الألباني، نسقه وألف بين نصوصه: محمد عيد العباسي، مكتبة المعارف، الرياض، ط.الأولى 1421هـ.
97- **التوسل حكمه وأقسامه**، لمحمد بن صالح العثيمين، إعداد: علي أبي لوز، دار ابن خزيمة، الرياض، ط.الأولى، 1418هـ.
98- **التوصل إلى حقيقة التوسل المشروع**، لمحمد نسيب الرفاعي، ط.3، 1399هـ، مؤسسة الدعوة السلفية، حلب.
99- **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، لعبد الرحمن السعدي، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط.1، 1419هـ.
100- **جامع البيان في تأويل القرآن**، لمحمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1420هـ- 2000م.

- وطبعة أخرى: بتحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط.الأولى 1422هـ.
101- **جامع الرسائل**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مطبعة المدني، القاهرة، ط.الثانية 1405هـ، وأخرى لدار العطاء، الرياض 1422هـ، ط الأولى.
102- **جامع العلوم والحكم**، للإمام أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
103- **جامع بيان العلم وفضله**، لابن عبد البر، تحقيق أبي الأ شبال الزهيري دار ابن الجوزي الطبعة الثالثة 1418هـ.
104- **الجامع لأحكام القرآن**، للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 1423هـ.
105- **جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير ا لأنام**، لابن القيم، المكتبة العصرية ببيروت، 1426هـ، بدون رقم الطبعة.
106- **جمع الجوامع**، للسبكي، مع شرح الحلبي وحاشية البناني، مطبعة الحلبي، القاهرة، ط.الثالثة 1356هـ.
107- **جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية**، د.محمد أحمد لوح، دار ابن القيم، الدمام، ودار ابن عفان، القاهرة، ط.الأولى 1424هـ.
108- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تقديم: علي السيد صبيح المدني، مطبعة المدني، القاهرة، 1383هـ.
109- **الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل**، لابن تيمية ـ ضمن مجلة البحوث الإسلامية، العدد 29،
110- **الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي**، لابن القيم، دار الكتاب العربي، ط.العاشرة 1421هـ.
111- **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، لابن القيم، تحقيق: دار د /السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط.الخامسة 1410هـ.
112- **حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية**، لأحمد بن محمد الصاوي، مطبعة الحلمية، وكالة الركشي، ط.الأولى، وطبعة أخرى بمطبعة الاستقامة.
113- **الحاوي في فقه الشافعي**، لأبي الحسن الماوردي، دار

الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1414هـ.
114- **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة**، للإمام أبي القاسم إسماعيل بن محمد الأصبهاني، تحقيق: د.محمد ربيع هادي المدخلي، ومحمد أبو رحيم، دار الراية، الرياض، ط.الأولى 1411هـ.
115- **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط,الأولى 1387هـ.
116- **حقيقة الإيمان وبدع الإرجاء في القديم والحديث** ، د.سعد بن ناصر الشثري، دار إشبيليا، الرياض، ط.الأولى 1424هـ.
117- **حقيقة البدعة وأحكامها**، د.سعيد بن ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، الرياض، ط.الأولى 1412هـ.
118- **حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين**، د.عبد الرحيم بن صمايل السلمي، دار المعلمة، الرياض، ط.الأولى 1421هـ.
119- **حكم ممارسة الفن في الشريعة الإسلامية**، دراسة فقهية موازنة لصالح بن أحمد الغزالي، دار الوطن، الرياض، ط.الأولى 1417هـ.
120- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.الرابعة 1405هـ.
121- **الحوادث والبدع**، للإمام أبي بكر محمد بن الوليد بن محمد الطرطوشي، تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة المؤيد، الطائف، ط.الثانية، 1412هـ.
122- **الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة أو النار**، د. غالب علي عواجي، دار لينة، القاهرة، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
123- **حياة سلطان العلماء العز بن عبد السلام**، محمود شلبي، دار الجيل، بيروت، ط.الأولى 1412هـ.
124- **الخصائص**، لابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.الثانية 1371.
125- **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية واصحاب التعطيل**، لمحمد بن اسماعيل البخاري تحقيق فهد الفهيد، دار اطلس الخضراء - الرياض، ط.1، 1425هـ-2005م.
126- **الدر المنضود في الصلاة والسلام على صاحب المقام المحمود**، لابن حجر الهيتمي، تحقيق: حسنين محمد محمود، مطبعة المدني، مصر، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
127- **درء تعارض العقل والنقل**، لشيخ الإسلام ابن تيمية،

تحقيق: د.محمد رشاد سالم.
128- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، لابن حجر العسقلاني، اعتنى به مقابلةً وتصحيحاً سالم الكرنوكي، دار الجيل، بيروت، 1414هـ-1993م.
129- **دول الإسلام**، للحافظ شمس الدين الذهبي، تحقيق: فهيم محمد شتلوت ومحمد مصطفى إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- وطبعة أخرى بعناية: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، إحياء التراث الإسلامي، قطر.
130- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون، تحقيق مأمون الجنّان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1417هـ.
- وطبعة أخرى بتحقيق: د.محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث، القاهرة.
131- **ديوان المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان**، ضبطه وصححه: مصطفى السقا وآخرون، دار المعرفة، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
132- **ديوان لبيد بن أبي ربيعة العامري**، دار صادر، بيروت، 1966م.
133- **ذيل طبقات الحنابلة**، لابن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت.
134- **الذيل على الروضتين**، لشهاب الدين أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، دار الجيل، بيروت.
135- **الرد القوي على الرفاعي والمجهول وابن علوي وبيان أخطائهم في المولد النبوي**، للشيخ حمود التويجري، ضمن رسائل في حكم الاحتفال بالمولد النبوي لمجموعة من العلماء، الجزء الأول.
136- **الرد على الزنادقة والجهمية**، للإمام أحمد بن حنبل، المطبعة السلفية ومكتبتها، ط.الثانية 1399هـ.
137- **الرد على المنطقيين**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار الفكر للبناني -بيروت.
138- **الرسالة التدمرية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي، ط.الأولى 1405هـ.
139- **رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر**

الحرف والصوت، لأبي نصر عبيد الله بن سعيد السجزي، تحقيق: محمد با كريم با عبد الله، دار الراية، الرياض، ط.الأولى 1414هـ.

140- **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، لأبي القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، 1426هـ بدون رقم الطبعة.

141- **رسالة إلى أهل الثغر**، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: د.محمد السيد الجليند، باسم أصول أهل السنة والجماعة، دار اللواء، الرياض، ط.الثانية 1410هـ.

142- **زاد المسير**، لعبد الرحمن بن علي الجوزي، المكتب الإسلا مي، بيروت، ط.الثالثة 1404هـ.

143- **زاد المعاد في هدي خير العباد**، لابن القيم، تحقيق: حمدي بن محمد آل نوفل، مكتبة المورد، ط.العاشرة، 1427هـ.

144- **سلاسل الذهب**، للإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق: محمد المختار الأمين الشنقيطي، ط.الثانية 1423، المدينة المنورة.

145- **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة 1405هـ.

146- **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة**، للألباني، مكتبة المعارف -الرياض، الطبعة الأولى 1412هـ-1992م

147- **السلوك لمعرفة دول الملوك**، لأحمد بن علي المقريزي، تحقيق: د.محمد مصطفى زيادة، د. سعيد عبد الفتاح عاشور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ومركز تحقيق التراث، القاهرة، 1957م-1973م.

148- **سنن ابن ماجه**، لمحمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر -بيروت.

149- **سنن أبي داود**، لسليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

150- **سنن الترمذي ـ الجامع الصحيح ـ**، لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي –بيروت.

151- **السنن الكبرى**، لأحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية –بيروت، ط.1، 1411هـ-1991م.

152- **سنن النسائي ـ المجتبى من السنن ـ** لأحمد بن شعيب النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط.2، 1406هـ-1986م.
153- **سير أعلام النبلاء**، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.الثامنة 1412هـ-1417هـ.
154- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، محمد بن محمد مخلوف، مصورة عن المطبعة السلفية، القاهرة، 1349هـ.
155- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لعبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، تحقيق عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، دار بن كثير -دمشق، 1406هـ.
156- **شرح أسماء الله الحسنى**، للرازي، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط.الثانية 1410هـ.
157- **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، تحقيق: د.أحمد سعد حمدان الغامدي، دار طيبة، الرياض، ط.التاسعة 1426هـ.
- طبعة أخررى: الطبعة الثامنة 1423هـ-2003م.
158- **شرح السنة**، للإمام البربهاري، تحقيق: خالد بن قاسم الردادي، دار الصميعي، الرياض، ط.السابعة 1428هـ.
159- **شرح السنة**، للإمام البغوي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، ط.الأولى 1390هـ.
160- **شرح الصدور بتحريم رفع القبور**، للإمام محمد بن علي محمد الشوكاني، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط.الرابعة 1408 هـ.
161- **شرح العقيدة الأصفهانية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: سعيد بن نصر محمد، مكتبة الرشد، الرياض، ط.الأولى، 1422 هـ.
162- **شرح العقيدة الطحاوية**، لأبي العز الحنفي، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.الثانية 1424هـ.
163- **شرح العقيدة الواسطية**، لمحمد خليل هراس، دار الشريعة، القاهرة، ط.الأولى 1424هـ.
164- **شرح الكوكب المنير**، لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: د.محمد الزحيلي، ود.نزيه حماد، مكتبة العبيكان،

الرياض، 1413هـ بدون رقم الطبعة.
165- **شرح المواقف**، للقاضي عضد الدين الإيجي، ضبط وتصحيح: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1419هـ.
166- **شرح جوهرة التوحيد المسمى تحفة المريد**، لإبراهيم ابن محمد الباجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1422هـ.
167- **شرح حديث أبي ذر**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ج2.
168- **شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري**، د.عبد الله بن محمد الغنيمان، دار العاصمة، الرياض، ط.الثالثة 1428هـ.
169- **شرح مشكل الآثار**، للطحاوي، بتحقيق شعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1415هـ-1994م.
170- **الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة**، للإمام أبي عبد الله عبيد الله بن بطة العكبري، تحقيق ودراسة: د.رضا نعسان مصطفى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ودار العلوم والحكم، سوريا، ط.الأولى 1423هـ.
171- **الشريعة**، للإمام أبي بكر الآجري، تحقيق: د.عبد الله الدميجي، دار الفضيلة، الرياض، ط.الثانية 1428هـ.
172- **شعب الإيمان**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق عبد العلي عبد الحميد حامد، بإشراف مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد - الرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط.1، 1423 هـ-2003م.
173- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى @**، للقاضي عياض اليحصبي، المكتبة المصرية، بيروت، 1425هـ بدون رقم الطبعة.
174- **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل** ، للإمام ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الثالثة، بدون رقم الطبعة.
175- **الشوارد**، لعبد الله بن محمد بن خميس، دار اليمامة، الرياض، 1394هـ، بدون رقم الطبعة.
176- **الصحاح**، تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط.الرابعة 1990م.
177- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تحقيق شعيب الأ رناؤوط، مؤسسة الراسالة، ط.2، 1414هـ-1993م.

178- صحيح البخاري، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، طبعة المكتبة السلفية.
179- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العلمية -بيروت، سنة1374هـ.
180- الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإ ثبات والتنزيه، للدكتور: محمد أمان الجامي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط.الأولى 1408هـ.
181- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، للإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: د.علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط.الثالثة 1418هـ.
182- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
183- ضعيف الجامع وزيادته، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي –بيروت، ط.3، 1408هـ.
184- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، لمحمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.الرابعة 1402هـ.
185- طبقات الحنابلة، لأبي الحسين ابن أبي يعلى، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة -بيروت.
186- طبقات الشافعية الكبرى، لعبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط.الأولى 1383هـ.
187- طبقات الشافعية، لأبي بكر أحمد بن محمد ابن قاضي شهبة، اعتنى بتصحيحه: د.الحافظ عبد العليم خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط.الأولى 1398هـ.
188- طبقات الشافعية، لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1407هـ.
189- طبقات الفقهاء الشافعية، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ـ ابن الصلاح ـ تحقيق محيي الدين على نجيب، دار البشائر، بيروت، ط. الأولى 1413هـ.
190- طبقات الفقهاء الشافعيين، لعماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تعليق أحمد عمر هاشم ومحمد زينهم، مكتبة الثقافة، 1413هـ.

191- **طبقات المفسرين**، لمحمد بن علي الداودي، مراجعة لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1403هـ.
- وطبعة أخرى بتحقيق: علي محمد عمر، مطبعة الاستقلال الكبرى، مصر، ط.الأولى، 1392هـ.
192- **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، لابن قيم الجوزية، المكتبة العصرية، بيروت، 1428هـ، بدون رقم الطبعة.
193- **العبر في خبر من غبر**، للحافظ الذهبي، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1405هـ.
194- **العبودية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
195- **العز بن عبد السلام حياته وآثاره ومنهجه في التفسير**، د.عبد الله بن إبراهيم الوهيبي، ط.الثانية 1402هـ.
196- **العز بن عبد السلام سلطان العلماء وبائع الملوك**، الداعية المصلح الفقيه الأصولي المفسر، تحقيق: د.محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق، ط.الأولى 1412هـ.
197- **عقائد السلف للأئمة**: أحمد بن حنبل، والبخاري، وابن قتيبة، وعثمان الدارمي، جمع: علي سامي النشار، عمار جمعي طالبي، منشأة المعارف، الإسكندرية.
198- **عقيدة السلف أصحاب الحديث**، لأبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني، تحقيق: ناصر عبد الرحمن الجديع، دار العاصمة، الرياض، ط.الثانية 1419هـ.
199- **العقيدة السلفية في كلام رب البرية وكشف أباطيل المبتدعة الردية**، لعبد الله بن يوسف الجديع، دار الصميعي، الرياض، ط.الأولى 1408هـ.
200- **العلو للعلي العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها**، للإمام الذهبي، تحقيق: عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن، الرياض، ط.الأولى 1420هـ.
201- **علوم الحديث**، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، مكتبة الفارابي، ط.الأولى 1984م.
202- **غريب الحديث**، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة عن طبعة دار المعارف العثمانية بالهند، 1386هـ.
- **طبعة أخرى**، للقاسم بن سلام الهروي أبو عبيد، تحقيق : د.

محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي –بيروت، ط.1، 1396 هـ.
203- الفتاوى الحديثية، لابن حجر الهيتمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.الأولى 1419هـ.
204- الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الريان للتراث، القاهرة، ودار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1408هـ.
205- فتاوى اللّجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع أحمد الدّويش،
طبعة رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض -السعودية، ط.3، 1419 هـ.
206- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
207- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للإمام محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
208- فتح المبين لشرح الأربعين، لابن حجر الهيتمي، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
209- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، للشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ، بدون رقم الطبعة.
210- فتح رب البرية بتلخيص الحموية، ضمن رسائل في العقيدة، لمحمد بن صالح العثيمين، مكتبة المعارف، الرياض، ط.الثانية 1404هـ.
211- الفتوى الحموية الكبرى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض، ط.الأولى 1419هـ.
212- الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي، دار ابن حزم، بيروت، ط.الأولى 1426هـ.
213- الفروق، شهاب الدين القرافي، دار المعرفة، بيروت.
214- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1405هـ.
215- الفقيه والمتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الثانية، 1400هـ.
216- فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث ، د.لطفي عبد البديع، دار البلاد، جدة، ط.الثانية 1406هـ.
217- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، للشوكاني،

تحقيق عبد الرحمن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي -بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ.
218- **فوات الوفيات والذيل عليها**، لمحمد بن شاكر الكتبي، تحقيق: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1973م.
219- **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، لابن تيمية، تحقيق: د /ربيع المدخلي، مكتبة لينة، مصر، ط.الأولى 1409هـ.
220- **قاعدة في الوسيلة**، لابن تيمية، تحقيق: علي الشبل، دار العاصمة، الرياض، ط.الأولى، 1420هـ.
221- **القاموس المحيط**، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط.الثامنة، 1426هـ.
222- **القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه**، د.عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار الوطن، الرياض، ط.الثانية 1418هـ.
223- **القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى**، للشيخ: محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، مكتبة الإرشاد، صنعاء، ط.الثانية 1415هـ.
224- **القول السديد في مقاصد التوحيد**، للشيخ: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، مجموعة التحف النفائس الدولية، ط.الثالثة.
225- **القول المفيد على كتاب التوحيد**، للشيخ: محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، ط.الرابعة 1421هـ.
226- **الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، لأبي محمد موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي (ت:620هـ)، تحقيق: زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1408هـ.
227- **كشاف اصطلاحات الفنون**، لمحمد علي الفاروقي التهانوي، تحقيق: د.لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة، مصر، 1382هـ.
228- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لحاجي خليفة، دار العلوم الحديثة، بيروت 1941م.
229- **الكلام على مسألة السماع**، للإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: راشد المحمد، دار العاصمة، الرياض، ط.الأولى 1409هـ.
230- **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.الأولى 1412هـ.

231- **لسان العرب**، لابن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط.الأولى، بدون تاريخ.
232- **لسان الميزان**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر دار النشر: مكتب المطبوعات الاسلامية.
233- **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، لأبي الحسن الأ شعري، ضبطه وصححه: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1421هـ.
234- **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية**، للإمام محمد بن أحمد السفاريني، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط.الثانية 1402هـ.
235- **مجاز القرآن**، لأبي عبيد، مكتبة الخانجي، مصر، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
236- **مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري**، لابن فورك، تحقيق: دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1986م.
237- **مجمع الزوائد، للهيثمي، مكتبة المقدسي، القاهرة، 1352 هـ.**
238- **مجموع الفتاوى**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عامر الجزار، وأنوار الباز، دار الوفاء، ط.الثالثة 1426هـ.
239- **المجموع شرح المهذب**، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت (ومعه فتح العزيز والتلخيص الحبير).
240- **مجموعة التوحيد**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، والشيخ محمد بن عبد الوهاب، المكتبة العصرية، بيروت، بعناية: جمال أحمد حسن، 1425هـ.
241- **مجموعة الرسائل والمسائل**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1421هـ.
242- **محاسن الاصطلاح**، للبلقيني، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، دار الكتب، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
243- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء و الحكماء والمتكلمين**، لفخر الدين الرازي، وبذيله تلخيص المحصل للطوسي، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
244- **المحصول في علم الأصول**، للرازي، تحقيق: طه العلواني، جامعة الإمام، الرياض، ط.الأولى 1399هـ.
245- **مختار الصحاح**، لمحمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق محمود

خاطر، مكتبة لبنان -بيروت، 1415هـ.
246- **مختصر الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية**، للشيخ: عبد العزيز السلمان، الرياض، ط.الثالثة عشر 1421هـ.
247- **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، لابن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
248- **المخصص لابن سيده**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأندلسي، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، 1316هـ.
249- **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط.الرابعة 1417هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
- طبعة أخرى، النسخة بتحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار الكتاب العربي -بيروت، الطبعة الثانية 1393هـ-1973م.
250- **مدخل لدراسة العقيدة**، د.إبراهيم البريكان، دار السنة، ودار ابن عفان، الخبر، ط.الخامسة 1418هـ.
251- **مذاهب الإسلاميين**، لعبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين ، بيروت، ط.الثالثة 1983م.
252- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، لعبدالله بن أسعد بن علي اليافعي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط.2، 1390.
253- **مراتب النحويين**، لعبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل، الناشر: دار الفكر، بدون ذكر الطبعة.
254- **مسائل الإمام أحمد بن حنبل** رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت.
255- **المسامرة في شرح المسايرة**، لكمال الدين محمد بن محمد بن أبي شريف، المكتبة العصرية، بيروت، ط.الأولى 1425هـ.
256- **المستدرك على الصحيحين**، لمحمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية –بيروت ، ط.1، 1411هـ-1990م.
257- **المستصفى من علم الأصول**، لأبي حامد الغزالي، دار صادر المطبعة الأميرية، مصر، ط.الأولى 1322هـ.
258- **مسند أبي داود الطيالسي**، دار المعرفة –بيروت.
259- **مسند الإمام أحمد**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون،

مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1420هـ.
260- **المسودة في أصول الفقه**، لثلاثة من آل تيمية وهم: محيي الدين أبو البركات، وشهاب الدين أبو المحاسن، وتقي الدين أبو العباس، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المدني، القاهرة.
261- **المصنف في الأحاديث والآثار**، لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد – الرياض، ط.1، 1409هـ.
262- **معارج القبول بشرح سُلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد**، للشيخ: حافظ بن أحمد حكمي، تحقيق: سيد عمران، وعلي محمد علي، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ.
263- **معاني القرآن وإعرابه**، إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج ، تحقيق: د.عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط.الأولى 1408هـ.
264- **معاني القرآن**، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، دار المصرية، مصر، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي نجار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي.
265- **معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات** ، لمحمد بن خليفة التميمي، دار إيلاف، الكويت، ط.الأولى 1417هـ.
266- **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين البصري، ضبط: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى 1403هـ.
267- **معجم ألفاظ العقيدة**، لأبي عبد الله عامر عبد الله فالح، مكتبة العبيكان، ط.الثانية، 1420هـ.
268- المعجم الفلسفي للألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية و اللاتينية، للدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان سنة 1982م.
269- **المعجم الكبير**، لسليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم و الحكم، ط.2، 1404هـ-1983م.
270- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط.الأولى 1414هـ.
271- **معجم مقاييس اللغة العربية**، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط.الثانية، 1389هـ- 1392هـ.
272- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، لجمال الدين أبو

محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي، دار الفكر، بيروت، ط.السادسة 1985م.
273- **مغني المحتاج**، لمحمد بن أحمد الشربيني الخطيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
274- **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، للإمام ابن قيم الجوزية، دار الفكر، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
275- **المفردات في غريب القرآن**، للراغب الأصفهاني، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
276- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، لأبي الحسن الأشعري، المكتبة العصرية، بيروت، ط.الأولى 1426هـ.
277- **مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث**، لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، دار الكتب العلمية، بيروت، 1398هـ.
278- **المقدمة**، لابن خلدون، دار الشعب، القاهرة.
279- **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، نشر: الجفان و الجابي، قبرص، ط.الأولى 1407هـ.
280- **الملل والنحل**، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، 1425هـ، بدون رقم الطبعة.
281- **منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز**، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
282- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، الرياض، 1424هـ، بدون رقم الطبعة.
283- **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، لأبي زكريا يحيى بن شرف بن مرعي النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، ط.2، 1392هـ.
284- **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة و الجماعة**، لعثمان علي حسن، مكتبة الرشد، الرياض، ط.الخامسة 1427 هـ.
285- **المنهج السلفي**، تعريفه، تاريخه، مجالاته، قواعده، خصائصه، للدكتور: مفرح بن سليمان القوسي، دار الفضيلة، الرياض

، ط.الأولى 1422هـ.

286- **منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله**، خالد بن عبد اللطيف محمد نور، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط.الأولى 1416هـ.

287- **الموافقات في أصول الفقه**، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

288- **المواقف في علم الكلام**، لعضد الدين الإيجي، عالم الكتب ، بيروت، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

289- **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، إشراف: د.مانع الجهني، دار الندوة العالمية للشباب الإسلا مي، الرياض، ط.الثالثة 1418هـ.

290- **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، لعبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، ط.الأولى 1410هـ.

291- **موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرضاً ونقداً**، للدكتور: سليمان بن صالح الغصن، دار العاصمة، الرياض، ط.الأولى 1416هـ.

292- **النبوات**، لابن تيمية، تحقيق: أبو صهيب الرومي وعصام الحرستاني، مؤسسة الرسالة، ط.الأولى.

293- **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، تحقيق: مجموعة من المحققين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1390هـ-1392هـ.

- وطبعة أخرى لدار الكتب المصرية، ط.الأولى، 1355هـ.

294- **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق إبراهيم السامرائي، الناشر: مكتبة المنار -الأردن، ط/الثالثة، سنة 1985م.

295- **نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عمرو عبد المنعم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط.الأولى 1415هـ.

296- **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، لعلي بن سامي النشار، دار المعارف، مصر، ط.السابعة 1977م.

297- **النكت على كتاب ابن الصلاح**، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: د.ربيع ابن هادي عمير، الناشر: المجلس

العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط.الأولى 1404هـ.
298- **نهاية الإقدام في علم الكلام**، للشهرستاني، حرره وصححه: الفرد جيوم.
299- **نهاية المحتاج**، لمحمد بن أحمد الرملي المعروف بـ الشافعي الصغير، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة، ط.الأخيرة 1386هـ.
300- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لأبي السعادات المبارك بن محمد بن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ.
301- **نيل الأوطار**، لمحمد بن علي الشوكاني، مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر، مصر، بدون رقم الطبعة وتاريخها.
302- **الوافي بالوفيات**، لخليل بن أيبك الصفدي، نشر جمعية المستشرقين بعناية جماعة من العرب والمستشرقين، بيروت 1983م.
- وطبعة أخرى بتحقيق: مجموعة من المحققين، ط.الأولى 1381هـ -1408هـ.
303- **الوافي بالوفيات**، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث -بيروت، الطبعة الأولى 1420هـ- 2000م.
304- **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، لأبي العباس شمس الدّين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، الناشر: دار الثقافة -بيروت، بدون ذكر الطبعة، سنة 1968م.
305- **معرفة القرّاء الكبار على الطبقات والأعصار، لأبي عبد الله** محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق بشار عواد معروف، وآخرون، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط.1، سنة 1404هـ.
306- **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة**، للجويني، تحقيق د.فوقية، دار عالم الكتب –بيروت، ط.2، 1407هـ.
307- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمحمد بن محمد مخلوف، دار الفكر.
308- **الفتح المبين في طبقات الأصوليين**، لعبد الله بن مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1394هـ.
309- **مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، لمحمد بن صالح بن عثيمين**، جمع فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر : دار الوطن - دار الثريا، 1413هـ.
310- مشكاة المصابيح، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي -بيروت، ط.3، 1405هـ.

فهرس الموضوعات